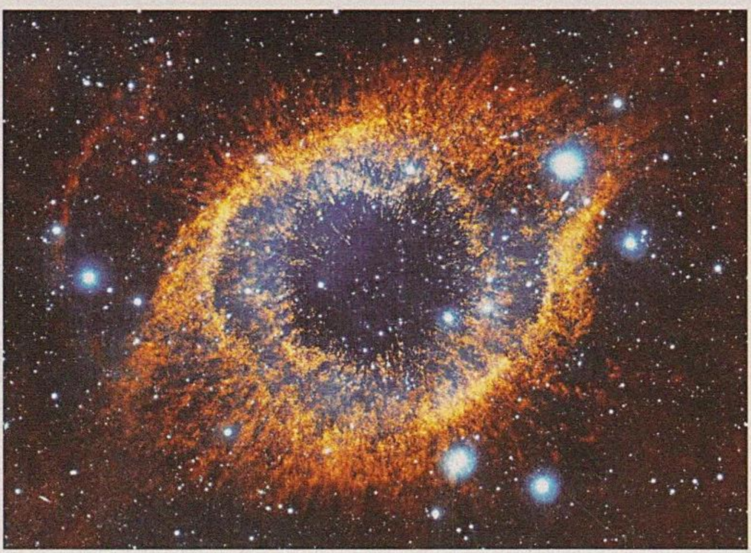
أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

-3-

روح الحجاب



EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

3 - روح الحجاب

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

- 3 -

روح الحجاب

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع
THE ARABIAN ESTABLISHMENT FOR THOUGHT AND INNOVATION

الفهرسة أثناء النشر. إعداد المؤسسة العربية للفكر والإبداع

دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

3- روح الحجاب

أ. د. طه عبد الرحمن

184 ص.

ISBN 978 614 8024 18 4

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن وجهة نظر المؤسسة العربية للفكر والإبداع»

الطبعة الأولى، بيروت، 2017

المؤسسة العربية للفكر والإبداع
لبنان - بيروت

بسم الله الرحمن الرحيم

يقول الحق سبحانه وتعالى في كتابه العزيز:

«وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا، يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللهُ غَفُورًا رَّحِيمًا».

صدق الله العظيم

سورة الأحزاب، الآيتان 58-59

محتوى الكتاب الثالث

المقدمة

من المسلَّم به أن «**الحجاب**» كلمة تعدَّدت معانيها واختلفت أطوارها، بدءا بمعناها الأصلي الذي هو «الحاجز الجليّ الذي يمنع من الرؤية» وانتهاء بمعناها الروحي الذي هو «الغطاء الخفي الذي يستر الحقيقة»؛ ونستعملها هنا في معنى واحد بعينه، وهو «**لباس المرأة الـمُسلِمة**»، بصرف النظر عن اختلاف اجتهادات الفقهاء التي تعلقت به؛ إذ يكفينا في تحديده القدر الأدنى من الشروط الذي حصل إجماعهم عليه؛ وقد تطرّقنا إلى هذه الشروط الدنيا في الفصل الثامن من الكتاب الثاني، حين تناولنا موقف الفقيه الائتماري من التكشف المعاصر، نـماذجَ ومقادير.

أما هاهنا، فلا نشتغل بـ«فقه الحجاب» بمعناه الاصطلاحي الضيق، وهو «التشريع للحجاب»، وإنما بمعناه الاستعمالي الواسع، وهو «**النظر في الحجاب**»؛ إذ كل فقه للحجاب نظر فيه، لكن ليس كل نظر في الحجاب فقها له، إلا أن هذا الاختلاف بين الطرفين الذي هو عبارة عن اختلاف الأخص عن الأعم لا يضرُّ توَجُّهنا الفقهي في شيء؛ إذ نروم إقامة نظرنا في الحجاب على ما ثبت في فقهـه بوسائل الإثبات المعلومة، فيلزم أن «النظر في الحجاب» هاهنا عبارة عن تأمُّل في المبادئ العامة التي يقوم عليها «فقه الحجاب».

ولهذا التأمل وجهان اثنان: أحدهما **موجَب** أو قل «**بنائي**»، إذ يقوم في **بيان** هذه المبادئ الجامعة والنتائج الفكرية التي تترتب عليها؛ والوجه الثاني **سالب** أو قل «**نقدي**»، إذ يقوم في **نقد** الدعاوى التي تضادّ هذه المبادئ **والرد** على الشُّبَه التي تَرِد عليها؛ وقد اشتغلنا في الكتاب الأول بالجانب البنائي من هذا التأمل، إذ اجتهدنا في بيان أعمّ المبادئ التي يتأسس عليها «الفقه الائتماني»؛ أما في هذا الكتاب الثالث، فنريد أن نشتغل بالجانب

النقدي من هذ التأمل، فنجتهد في الرد على الاعتراضات التي وردت على إحدى مسائل الفقه، وهي: «التحجُّب» في مقابل «التكشّف»، بناء على الأصول العامة للفقه الائتماني التي استخرجناها، وذلك لسببين رئيسين:

أحدهما، أن الحضارة المعاصرة لا تنفك تَـملأ صدور الأفراد، أينما كانوا، بـمختلف مبادئها وقيمها، وتُزوّد العقول بـمتقلَّب مقولاتها وأحكامها؛ والمسلِمُ الذي تحيط به هذه الحضارة إحاطتها بغيره قد يُدرِك مدى تأثير هذه المبادئ والمقولات فيه أو لا يُدركه، منساقا مع أشكالها وأطوارها، حتى يَفْجَأُه الصِّدام بين بعض هذه المبادئ والمقولات العصرية وبين ثقافته الضاربة جدورها في دينه، فيضطرب في عمله الديني، وإلا فلا أقل من أن يلتبس عليه هذا الشأن أو ذاك من شؤونه؛ هذا، ما لم يكن قد نُبِّه على وجوه مخالفتها لمقاصد دينه؛ وقد لا يكفي تلقِّيه هذا التنبيه في رفع الاضطراب عن عمله الديني، بل يحتاج إلى أن يستيقن من ضرر هذه المبادئ أو بطلان هذه المقولات بطريق الاستدلال العقلي، لا بطريق التقرير العقَدي، حتى يقدِر على الخروج من هذا الاضطراب، ويعود إليه سابق اطمئنانه إلى شعائره؛ وما يُدريك لعله يستعين بها حصَّله من الأدلة العقلية في جدال الآخَرين بالتي هي أحسن متى تعرَّضوا لعقيدته وشريعته!

والسبب الثاني، أن ما تعرَّض له «الحجاب» في المجتمع المعاصر من ألوان الطعن وما تعرَّضت له «المحتجباتُ» من أشكال القدح يعز نظيره في التاريخ الحديث، حتى كأن التحضر في الحياة الذي يزعم هذا المجتمع حمَلَ لوائه ليس إلا توحُّشا في معاملة الدين وأهله.

فقد زعم خصوم الحجاب أن المرأة الـمُسلِمة أُرغمت على ارتداء الحجاب، بغية إخضاعها للرجل وانتزاع كل حقوقها، فضلا عن منعها من استعمال جسمها؛ إذ لم يَعُد هذا الجسم في ملكها، بل عاد في مِلك الرجل؛ وهكذا، يكون الحجاب وسيلة لـقهر المرأة، محوا لقدراتها وشَلا لحركاتها؛ فلا يدل ارتداؤها له إلا على نكوص فاحش لوضعيتها.

ثم إن الحجاب، بحسب هؤلاء، لا يسلب المرأة الـمُسلِمة إمكاناتها في الحركة فحسب، بل أيضا يسلُب إمكاناتها في التواصل مع غيرها، ناهيك عن الدخول في حوار حقيقي

معه يسمح لها بأن تُغيِّر موقفها أو اعتقادها أو رأيها؛ لقد بات من المتعذر أن نعلم بما تفكر فيه، بل باتت لا تعرف أن تفكر، ولا تستطيع أن تعرف ما تريد؛ فكيف لها إذن أن ترى رأيها أو تُجري اختيارها وقد مات شخصها![1] ناهيك عن أن تُمارس حقها في أن تعشق شخصا شاذا أو أن تدخل في ممارسات جنسية تشذ مثل شذوذه[2].

بل تمادى هؤلاء الخصوم في تشنيعهم بالحجاب، فادّعوا أنه لباس يفضي إلى «الانحراف»[3]، بحجة أنه ينزع عن الواقع وصفه، مستبدلا به الخيال؛ فيفتح الباب للذكور لأن يتوهموا ما شاءوا من ألوان الفاحشة، إن شهوات أو مُتَعا، حتى إن الأزواج يجدون في هذا اللباس بديلا من البكارة؛ فكلما رفع أحدهم اللثام عن وجه زوجته، تخيَّل أنه فضَّ بكارتها؛ فقد تحوَّل هذا اللباس في مُخيِّلات أنصار الحجاب إلى بُدّ[4] يقدسونه ويعبدونه، جاعلا منهم شواذ بحق.

كما زعموا أن تحجُّب المرأة المُسلمة ليس من الدين في شيء[5]؛ فلم يَثبُت، بحسب ظنهم، أنه أمر إلهي مُحكم؛ فلا هو بمعتقد إيماني، ولا بعمل تعبُّدي، ولا بسلوك روحي، وإنما هو عمل ابتدعه الفقهاء الذين ظلوا يشرِّعون لتسلط الرجل على المرأة، وقنَّنه «الإسلاميون الأصوليون» الذين جعلوا من الدين فكرانيةً (أي إيديولوجيا) سياسية؛ وحتى على تقدير وجود أمر إلهي، فإنهم لا يرون فيه ما يدعو إلى اعتباره أمرا بارتداء لباس مخصوص، وإنما يعتبرونه أمرا بمجرّد الحياء، كأن الحياء، عندهم، قد يوجد مع وجود التكشف.

وحتى لو سلَّم بعضُهم بأن هناك أمرا إلهيا باللباس، فإنهم يرون بأنه منوط بظروف مخصوصة للدعوة الإسلامية؛ إذ لم يكن المقصود به إلا فئة مخصوصة من النساء، وهي

---

(1) LAMBLIN: **Le voile des femmes** p. 196–200.

(2) نفس المصدر، ص 208.

(3) المقابل الفرنسي: perversion.

(4) المقابل الفرنسي: fétiche.

(5) Leïla BABES: **Le voile démystifié,** p. 7–12.

«أمهات المؤمنين»؛ بل ذهب بعضهم إلى أن ارتداء الحجاب إنما هو عودة إلى الجاهلية الأولى؛ إذ كان هذا اللباس، بحسبهم، من اختراع مشركي الجاهلية، ولم يكن من اختراع القرآن الذي اكتفى بمجاراة عادة قديمة، داعيا إلى الأخذ بأسباب الحشمة في اللباس، وتاركا أمر تقدير هذه الأسباب لكل واحدة من النساء[6].

فهذان السببان: «حاجة الـمُسلم المعاصر إلى العُدَّة الاستدلالية» و«الطعن فى أخلاق الإسلام، متمثلةً في التحجب» كافيان في بيان أن هناك ضرورة عاجلة لإنشاء فضاء فكري جديد يكون مبنيا أفضل بناء على ثوابت الإسلام، ومؤهَّلا خير تأهيل لمواجهة التحديات الدينية والأخلاقية المعاصرة، بحيث يستطيع الـمُسلم أن يتحرَّك فيه تـحرُّك الخصم في فضائه الفكري، فيحاوره محاورة الند للند، بإقرار هذا الخصم نفسه.

وهذا الفضاء الفكري المطلوب هو الذي يُسهم «النظر الائتماني» هاهنا في إنشائه، متصدّيا لأظلَم التحديات التي تواجه المرأة المحتجبة في المجتمع المعاصر، وهو: «**نزع لباس الحرية الدينية**» عنها في الوقت الذي يتزين به كأظهر ما تكون الزينة غيرُها من النساء المتكشِّفات؛ إذ يقوم هذا النظر بتزويد المحتجبة بالأدلة العقلية التي تحتاجها في التصدي لهذا التمييز الظالم.

فجعلْنا هذا الكتاب الثالث متضمّنا لخمسة فصول، تناولنا في الفصل الأول الأحكام الـمُنكَرة التي أثارها ظهور الحجاب في الفضاء العام، وفي الفصل الثاني الدعوى العريضة التي طالما تشدَّق بها الخصوم في حملتهم المسعورة على المحتجبات، والتي تقول بأن الحجاب ينتهك مبدأ العلمانية الذي قام عليه المجتمع المعاصر، واشتغلنا في الفصل الثالث بالرد على ما نُسب إلى الحجاب من تعمية الأنظار والأجسام، وفي الفصل الرابع بالرد على ما نُسب إلى المحتجبة من إغواء الرجال وإذكاء الشهوات، كما فنَّدنا في الفصل الخامس ما زعمه أهل التحليل النفسي من دلالة الحجاب على فقد البكارة وفقد الذكورة؛ وتوصَّلنا، من خلال هذه الردود، إلى إثبات أن أخلاق الإسلام هي أخلاق حجاب، ظاهرا، بقدر ما هي أخلاق حياء، باطنا.

(6) نفس المصدر، ص 118.

الفصل الأول

الحجاب والظهور

لقد وضّحنا كيف أن المجتمع المعاصر يفتح باب «التكشف» على مصراعيه، متوسّلا فيه بكل ما أوتي من الوسائل، ومتّبعا فيه كل ما بدا له من الطرائق، حتى إنه لا يُقرُّ بالوجود إلا لـمن استطاع أن يحقِّق لنفسه الظهور، زاعما بأنه يتقيد في ذلك بحفظ حرية الآخَر في الظهور؛ لكن لـمّا أعلن «**حجاب المرأة المسلمة**» ظهوره في الفضاء العام، ثارت ثائرة أهل هذا المجتمع وشنوا على ذوات الحجاب الحملة تلو الحملة، ولا يزلون يفعلون، منقلبين على ادعائهم بأن مجتمعهم يحفظ حق الظهور للجميع؛ فجاء كلام المفكرين والسياسيين والإعلاميين، وحتى مقلديهم من المنسوبين إلى ملة الإسلام، عن الحجاب طافحا بأشنع التناقضات، بل واقعا في أفحش المهاترات والترَّهات التي ينكرها بادئ الرأي، ناهيك عن أن يقول بها أحد من العقلاء.

1. تُهَم الخصوم للحجاب

لما خرج الحجاب من نطاق الحياة الخاصة إلى فضاء العلانية، وأصبح شيئا بارزا للعيان في الحياة العامة، تصدى له خصومه بقوة؛ فطفقوا يتفنّنون في إحصاء مساوئ هذا الظهور، ويتنافسون في القدح في الداعين إلى حفظ هذا اللباس؛ ونسوق هاهنا **المساوئ الكبرى** التي ينسبونها إلى ظهور الحجاب، وهي كالآتي:

1.1. الحجاب لباس لُبْسٍ

يحمل الحجاب، في نظرهم، دلالات متضادة، حيث إنه لا يُخفي جسم المرأة فحسب، بل إنه، في ذات الوقت، يُظهره، أو، على الأصح، إنه يسعى إلى إظهار ما يخفيه من جسمها

وإخفاء ما يظهره؛ **فالمرأة المتحجبة هي**، على الحقيقة، **امرأة ساترة كاشفة وكاشفة ساترة.**

2.1. الحجاب لباس شُهرة

لما كان لباس الشهرة هو كل ثوب يراد به الاشتهار في الحياة العامة، فقد جلب ظهور المرأة بالحجاب أنظار الآخرين إليها، وجعلها عرضة لأن يشار إليها بالبنان؛ فكانت المحتجبة تستخدم هذا النظر العمومي أو هذه الإشارة المائزة لفائدتها الخاصة استخداما لا يحترم الآخر، إذ يكون على حساب الأغلبية التي تحرص على ممارسة حرياتها في ظل الاستمساك باحترام الآخَر(1).

3.1. الحجاب لباس مَظْهر

يجعل هذا اللباس، بحسب رأيهم، المظهر الخارجي يستغرق المرأة بكليتها، فيغدو وجودها مردودا إلى هذا المظهر؛ يترتب على هذا أن الحجاب ينزَع من المرأة باطنها الذي يحدّد ماهيتها، فلا يبقى منها إلا الظاهر الذي تتخطَّفه الأبصار؛ فهي امرأة لا هوية لها تُعرَف بها، ولا فردانية لها تَشخَص بها، وإنما **مجرد كائن نكِرة أو كائن مجهول**(2)؛ أو قل، بإيجاز، **إن المتحجبة عبارة عن ظاهر لا باطن له.**

4.1. الحجاب لباس إبداء

الواقع أن الحجاب يبدي **حضور** المرأة بما لا يبديه تكشُّفها؛ فإن المرأة، في حال احتجابها، أشد بدوّا منها في حال تبرّجها، حتى كأن الحجاب انتقل عن وصفه الذي هو الإخفاء إلى ضده، فصار بمثابة علامة على الإبداء، أي علامة على عرْض أشبه بالعرْض الذي يقوم به الإشهار، بحيث **تتفحَّص الأبصارُ المحجَّبةَ كما تتفحّص البضاعةَ**(3).

---

(1) BAUBEROT: **Le voile que cache-t-il?** p. 86.

(2) BENSLAMA: **La psychanalyse à l'épreuve de l'islam**, p. 198.

(3) Fawzia ZOUARI: **Le voile islamique,** p. 60.

5.1. الحجاب لباس إيذاء

يتعدى ظهور المرأة بالحجاب نطاق ممارستها لحريتها إلى المس بحريات الآخرين؛ ذلك أن حجابها يهجم على الفضاء العام بقوة، فيضرّ بـمبدإ الاشتراك في القيم التي تُحدِّد صيغ التعامل بين الأفراد فيه، كما يضر بمبدإ التساوي في الحريات والحقوق التي تنبني على هذه القيم المشتركة، بل إن **الحجاب يضر بالنظام العام**.

6.1. الحجاب لباس عداء

ليس ارتداء الحجاب مجرد مخالفة لقواعد اللباس التي يتَّبعها الناس، وإنما يشكِّل، في الحقيقة، تحديا سافرا هو إلى معاداة الآخرين أقرب منه إلى مصادمة عوائدهم في اللباس؛ «**فالحجاب لباس ضدّ** <**العالم**>، أي [ضد] الآخرين، لكن يظل دائما تابعا للعالم، [أي] على مرأى من العالم الذي يُعتبَر وحشا ضاريا»(4).

لا تخفى الصلات التي تربط بين هذه المساوئ الست؛ فـ«مَساءة اللُّبس» تفتح الطريق لإثبات أن الحجاب «منظور إليه» في مقابل إثبات أن المتحجبة «مستورة»، إذ الحجاب هو الساتر المنظور؛ والمساءات الثلاث: «مساءة الشهرة» و«مساءة المظهر» و«مساءة الإبداء» هي تجليات لهذه المنظورية؛ أما المساءتان الأخريان: «مساءة الإيذاء» و«مساءة العداء»، فهما آثار هذه «المنظورية» التي يتصف بها الحجاب.

ويبدو أن الرد على هذه الادعاءات المتعلقة بإساءة الحجاب إلى الآخرين يكون ببيان كيف أن الحجاب لا يأتي باللُّبس، وإنما بالأمن، وأن تجليات ظهوره ليست مطلقا مساوئ، وإنما محاسن، وأن الآثار التي تترتب عليها ليست أبدا مفاسد، وإنما منافع؛ لا شك أن هذا الرد يكون مفحِما لخصوم الحجاب لو أنهم كانوا مجرد مخالفين في الرأي لأنصار الحجاب؛ أما وأن خلافهم معهم جاء في سياق رفضهم لثقافة هؤلاء، فقد تعدَّى خلافهم رتبة «النزاع» إلى رتبة «**الصراع**»؛ ويتجلى هذا الرفض لمجال الآخَر الثقافي في

---

(4) Lambin R.: **Le voile des femmes,** p. 197.

أمرين: أحدهما القول بـ«الآخَرية»[5] بَدل «الغيرية»؛ والثاني، العمل بـ«الازدواجية» بدل «الواحدية».

أما **قولهم بـ«الآخَرية» بَدَل «الغيرية»**، فيتجلى في كونهم لا ينظرون إلى مخالفهم على أنه «**غير**» يماثلهم، أي فرد يشاركهم جملة من المقوِّمات الثقافية، بحيث لو يراجع الطرفان استدلالاتهما بناء على هذه المقومات المشتركة، لـمّا امتنع اتفاقهما، وإلا فلا أقل من تجاوز بعضهما عن بعض؛ وإنما ينظرون إلى مخالفهم على أنه «**آخر**» يضادُّهم، أي فرد **يباينهم** مباينة ثقافية مطلقة أو لا متناهية؛ فيتعذر أن يتصور أحدهم أن ذاته يمكن أن تكون آخَر أو أن الآخَر يمكن أن يكون ذاته؛ وقد استبد بهم، بسبب هذا التصور المغالي، «**الخوف من الآخَر**» ـ أو قل «**رُهاب الآخَر**» ـ وتجلت أفحش صوره عندهم في «**الخوف من الآخَر المسلم**» تحت اسم «إسلاموفوبيا» و«**الخوف من الآخَر العربي**» تحت اسم «عرَبوفوبيا»[6]؛ والخوف، إذا توجَّهت سطوته إلى قلوبهم، منعها من أن تطمئن إلى وجود الآخَر بين أظهرهم.

وأما **عملهم بـ«الازدواجية» بدل «الواحدية»**، فيترتب على تصورهم لـ«الآخَرية»؛ فلما كانت الذات والآخَر، بحسبهم، ضدين لا يجتمعان، لزم أن يكون تعاملهم مع الآخَرين غير تعاملهم مع ذواتهم، فيجوز أو يمتنع من التصرفات في حق ذواتهم ما لا يجوز أو يمتنع في حق الآخرين؛ فتراهم يتخذون في علاقاتهم معهم، توصيفا لها وتقويما، معايير مزدوجة؛ والغالب أن يكون المعيار الذي توزن به أقوال الآخَر وأفعاله معيارا سلبيا، في حين يكون المعيار الذي توزن به أفكار الذات وأعمالها معيارا إيجابيا.

2. تناقضات خصوم الحجاب

في هذا السياق، لا ينفع في الفصل بين طرفي هذا الصراع إلا توسُّل أحدهما بوسائل

(5) ولو أننا نستعمل مفهوم «الآخر» في عموم كتابتا بمعنى «الغير»، فإننا نستعمله في هذا السياق بمعنى أخص من معنى «الغير»، إذ هو «الغير المضادّ».

(6) BAUBEROT: **Le voile que cache-t-il?** p. 15.

الاستدلال التي يتوسل بها الطرف الثاني، منطلقا من بعض المسلمات التي ينطلق منها، ومستندا إلى أعلى القيم التي يستند إليها؛ وهذا يعنى أن الواحد منهما يتعرض للآخر، بانيا على منظور هذا الآخَر، لا على منظوره الخاص؛ لذلك، لا يُفلِح مناصرُ الحجاب في دفع ما نسبه الخصوم إليه من التُهَم إلا إذا استطاع أن يُبرز الوجوه التي يتعارض به مسلكهم في كيْل التهم للحجاب مع القيم الكبرى التي لا يفتؤون يتباهون بها، وعلى رأسها قيمة «**العقلانية**».

فمعلوم أن هؤلاء الخصوم يدَّعون الاحتكام إلى «ميزان العقل» في كل شيء، بل يزعمون الاستئثار باعتماده منذ فجر الحداثة؛ فيتعين، إذن، أن نقفَهم على صور «**اللامعقول**» في تصوّرهم الفاسد لـظهور الحجاب أو «منظوريته»؛ وواضح أن هذه الصور عبارة عن التناقضات المختلفة التي وقعوا فيها وهم يتتبَّعون ما يعتبرونه معايب أو مضار الحجاب؛ ونحصي منها خمسة أساسية، وهي: «الجمع بين مدح الالتباس وذمه» و«الجمع بين طلب لباس الشهرة والدعوة إلى تركه» و«الجمع بين حفظ المظهر والقدح فيه» و«الجمع بين الدعوة إلى الإبداء وإنكاره» و«الجمع بين الضدية والـمِثلية»، فلنفصل فيها القول واحدا واحدا.

1.2. الجمع بين مدح الالتباس وذمه

غالبا ما نجد الدارسين المعاصرين، إن علماء الإناسة أو علماء السلالة أو نقاد الفنون، يتوقفون عند ازدواج وظيفة اللباس، حتى إنهم جعلوا منها خاصية أساسية ينبغي استثمارها في تفصيل اللباس أو ارتدائه أو تصويره؛ وعلى قدر هذا الاستثمار، يكون حُسن اللباس؛ ولئن كان خصوم الحجاب، تأثرا بهؤلاء الدارسين، قد تفطنوا إلى علاقة اللباس بالالتباس كما يدل عليها اشتقاقهما، في اللسان العربي، من نفس المادة اللغوية، فقد أساءوا فهم الوجه الذي يتعلق به أحدهما بالآخَر؛ إذ ادّعوا أن الحجاب يُغطِّي الجسم من نفس الجهة التي يعرّيه، ويعرّيه من نفس الجهة التي يُغطّيه؛ وهذا واضح البطلان، إذ هو جمْعٌ بين نقيضين، وهما: «التغطية» و«التعرية»؛ والصواب أن الحجاب لا يستر الجسم إلا من حيث لا يكشفه كما إذا ستر الرأس والصدر، ولا يكشفه إلا من حيث لا يستره

كما إذا كشف الوجه والكفين؛ فالتباسية الحجاب أو ازدواجيته لا تأتيه من إقامته الستر مقام الكشف ولا من إقامة الكشف مقام الستر، وإنما من جعله السترَ يحيل على الكشف والكشفَ يحيل على الستر إحالة الضد على ضده، إذ تُعرف الأشياء بأضدادها، فضلا عن تخصيص كل واحد من الضدين بجزء من الجسم بـما جعل الجزء المستور أكبر من الجزء المكشوف.

هذا من جهة المدلول الحقيقي للالتباس الذي يخصُّ اللباس؛ أما من جهة المدلول المجازي، فقد يراد أن السَّتر يدعو الناظر إلى تخيُّل ما تحته والاستغراقِ في هذا التخيل، حتى كأنه ينظر إلى الجزء المستور دون ساتره؛ وفي هذه الحال، لا يكون الستر كاشفا، وإنما الناظر هو الكاشف؛ والباعث على كشفه هو وجود مرضه، ونسبةُ المرض إلى الخيال كنسبة التناقض إلى العقل، فيكون هذا المرض حجة على خصوم الحجاب كما أن التناقض حجة عليهم، سواء بسواء؛ لذلك، حسم الإسلام المسألة بأن أوجب غض البصر، سواء كان المنظور إليه مكشوفا أو مستورا.

بيد أن بيت القصيد هو أن خصوم الحجاب، أخْذاً بـ«الآخَرية المبايِنَة» و«المعايير المزدوجة»، جمعوا بين موقفين متعارضين من الالتباس الذي في اللباس بمعنييه: الحقيقي والمجازي، على الرغم من تهافت أدلتهم على هذين المعنيين؛ إذ أحدُ هذين الموقفين هو أن هذا الالتباس خاصية **تَزين** اللباس متى كانت ترتديه **نساؤهم**؛ والموقف الثاني أنه خاصية **تشين** اللباس متى كانت ترتديه **نساء المسلمين**؛ وبهذا، تتهافت أدلتهم على الالتباس، فضلا عما ينمُّ عنه هذا التعارض من احتقار للآخَر؛ والسر في هذا التعارض هو اصطدامهم بحقيقة ناصعة، وهي أن **الالتباس في لباس المسلمة غيرُه في لباس غير المسلمة**، إذ أنه في اللباس الأول **التباس ساتر**، بينما هو في اللباس الثاني، **التباس كاشف**؛ والكشف أحبُّ إليهم من الستر، بينما الستر أحب إلى المسلمين؛ والحال أن الالتباس الساتر أدلُّ على معنى «الالتباس» من الالتباس الكاشف؛ إذ الالتباس لا يكون إلا حيث يراد الستر، ولا يراد الكشف كأنما الالتباس عبارة عن تستُّر على المقصود أو المعنى، بل كأنها نسبة الالتباس إلى المعنى كنسبة الستر إلى المبنى؛ وعليه، فإذا كان خصوم الحجاب رجّحوا كفة الالتباس الكاشف على كفة الالتباس الساتر، فقد حرّفوا كلمة «الالتباس»

عن موضعها، إذ جعلوها تدل على نقيض ما تدل عليه في أصل وضعها، أي جعلوها تدل على «الكشف»؛ وهكذا، يكون فساد أدلتهم من فساد لسانهم.

2.2. الجمع بين طلب لباس الشهرة والدعوة إلى تركه

معلوم أن إحدى وسائل الدفع إلى الاستهلاك، في المجتمع المعاصر، هو العلامات الصناعية أو التجارية أو الخدمية؛ ووظيفة هذه العلامات أن تـُميز بين المصنوعات والبضائع والخدمات، فيُقصد بها إشهار هذه المنتوجات بين المستهلكين، أى أنها عبارة عن «علامات شُهرة»؛ وحظُّ اللباس من هذه العلامات وافر، وحظ التفاضل بينها لا يقل وفرة، فتتبارى النساء في اقتناء الألبسة الموسومة بأشهر العلامات، لأن في مزيد شهرتها مزيد اشتهارهن بين الناس؛ ثم إن اللباس يختص بشهرة أخرى هي «**شهرة الذوق**» (أي «الـمُودَة»)؛ ومعروف أن دُور الخياطة لا تنفك تُـحدث من الأزياء والأذواق ما يجعل النساء يَحرِصن على الظهور بها، تفاخرا بزينتهن؛ وعلى هذا، فالمرأة، في المجتمع المعاصر، تلبس ثوب شهرة مزدوجة: «**شهرة العلامة**» و«**شهرة الذوق**»؛ وواضح أن القصد إلى الاشتهار في حالة «ثوبِ شهرتين اثنتين» هو ضِعْف القصد إلى الاشتهار في حالة «ثوبِ شهرةٍ واحدة»؛ فإذن المرأة المعاصرة تَـحرص أكثر من غيرها على أن يرفع الناس أبصارهم إليها، وأن تفرض لباسها في الفضاء العام.

ولم يكن أعداء الحجاب ليجدوا في ملابس الشهرة لنسائهم، بعلاماتها المتميزة وأذواقها المتقلبة، ما يدعو إلى الإنكار عليهن، ناهيك عن أن يترددوا في رُفقتهن، وأنظارُ الجمهور مصوَّبة إليهن؛ بل، على العكس من ذلك، يجدون في هذه الألبسة حفظ نسائهم لأناقتهن، ولزومهن لأذواق عصرهن؛ كما يجدون في هذه الرفقة رفعا مستحَقّا لمنزلتهم وافتخارا مشروعا على غيرهم؛ بل قد لا يُخفون أنهم يطلبون الاشتهار طلب زوجاتهم له، متوسّطين بهن، حتى كأنهم يلبسون ما يَلبسن؛ وإذا كان هذا حال النساء في اللباس الخاص بالمرأة، طلبا للشهرة، فما الحال باللواتي اخترن أن يلبسن لباس الرجال! فطلبُهن للشهرة أفحش، إذ لا يشتهرن بتميزهن بالعلامة المفضَّلة والذوق المستحدث فحسب، بل يشتهرن أيضا بمخالفتهن لجنسهن؛ وقد تُصبح هذه المخالفة ذوقا للعصر، فيراكمن

أسباب الشهرة، أضعافا مضاعفة؛ وهيهات أن ترى خصوم الحجاب يتأففون من ترك المرأة صفتها في اللباس إلى صفة الرجال في لباسهم، بل قد يعدون هذا الترك أمرا مطلوبا متى كان تعبيرا عن الممارسة لحريتهن، وتثبيتا لذواتهن، ومطالبة بمساواتهن بالرجال!

أما المرأة المسلمة، فلا يُجيز لها دينُها أن تتخذ من حجابها لباس شهرة، بل لا يجيز لها أن يكون لها **القصد** إلى ذلك، حتى وإن لم يكن كذلك في ظاهره؛ ثم إنه لو فرضنا أنها تبتغي بظاهر حجابها الاشتهار بين العامة، مخالِفةً شرطا من شروطه، فإن هذا الظاهر الساتر يشي بأنها أقل طلبا للشهرة من غير المسلمة التي تتقلب في العلامات والأذواق المكشوفة؛ ومع هذا الفرق الاشتهاري البين بينهما، فإن مناهضي الحجاب لا يطيقون رؤية المحجَّبة تمشي في الأسواق، أو تعمل في المؤسسات، أو تحضر المنتديات، أو حتى تَعبُر الطرقات؛ إذ يعدّون حجابها **عنفا** صريحا يُمارَس عليهم، حتى إنك تظن بهم أنهم فقَدوا صوابهم؛ وهل من فُقدان للصواب أشنع من أن يتخذوا صريح التناقض سمة لأحكامهم على ثوب الشهرة!

فلم يبق لهم إلا اللجوء إلى المكر واتباع الحيلة في سحب الحجاب عن أنظارهم، فأحدثوا بدعة غريبة لا قِبَل للعقل بها، وهي اعتبار الحجاب **علامة** بمعنى «إشارة» كما يكون «الصليب» علامة، لا بمعنى «دليل» كما يكون «الاسم» علامة، أي دليل؛ وهذا نهاية في التضليل وتحريف الكلِم عن مواضعه؛ وتوضيح ذلك أن العلامة تكون، في الأصل، **بدَلا** من شيء وضعه واضع كما يكون الصليب بَدَلا من المسيح المصلوب بحسب زعمهم؛ والحجاب ليس بديلا من أي شيء بما في ذلك «الإسلام»، حتى ولو أطلَق عليه بعضُهم اسم «الحجاب الإسلامي»، بل هو الشيء الذي يجوز أن يُوضع بَدَلٌ منه أو لا يوضع؛ ولا نعلم للحجاب بديلا مقرَّرا؛ وذلك أن الحجاب عبارة عن «ملبوس»؛ والملبوس ضرورة من ضرورات الحياة كالمطعوم والمسكون؛ فمن هذا الذي يقول بأن الطعام علامة أو المسكن علامة، حتى يصح القول بأن اللباس علامة! فلو أن **المسلمة تركت الحجاب، لكانت معدودة في العاريات** كما أنها، لو تركت الأكل، لكانت معدودة في الجائعات، وأنها، لو تركت المسكن، لكانت معدودة في المشرَّدات؛ أما الصليب، فلو نبذه حاملُه نبذا، فلا يكون الحكم عليه من جهة العُري البتة، وإنما من جهة الإيمان وحده؛ فلا يُعدّ

عاريا، وقد يُعدّ ملحدا.

ولـمّا أدرك رافضو الحجاب أن حيلتهم لا تخفى إلا على أهل الغرة من الناس، جاءوا ببدعة أخرى عسى أن ينخدع بها الباقي منهم، وهي أن العلامات الدينية على نوعين: «**العلامات الكبرى**» و«**العلامات الصغرى**»؛ وحُكم العلامة الدينية الكبرى، عندهم، غير حكم العلامة الدينية الصغرى؛ فلئن جاز إظهار العلامة الصغرى، فإنه لا يجوز مطلقا إظهار العلامة الكبرى؛ والحجاب علامة كبرى، فيتعين حجبه عن الأنظار؛ ولا يخفى ما في هذه البدعة الثانية من وجوه الحيلة، وهي:

أ. أن التفريق بين الكبير والصغير من العلامات الدينية يوهم بتحري الإنصاف والنزاهة في التعامل مع الحجاب.

ب. أن تصغير الصليب ممكن، بل إن هذا التصغير هو الغالب في لباس المرأة المسيحية، فيبقى لها حق حمله حيثما شاءت من الأمكنة العامة.

ج. أن تصغير الحجاب غير مـُمكن، فلا يبقى خيار للمرأة المسلمة سوى نزعه.

د. الإيهام بأن المرأة المسلمة لم تـُحرَم قط من حقها في التعبير والاعتقاد كما لم تـُحرم منه المرأة المسيحية سواء بسواء، مع أن الأولى تجرَّدت من حجابها، والثانية اتشحت بصليبها .

وهكذا، فإن إخلال رافضي الحجاب بمقتضى العقل في نسبة الحجاب إلى العلامة لا يقل عن إخلالهم به في نسبة الحجاب إلى لباس الشهرة؛ فما ليس مطلقا بعلامة جعلوه علامة بارزة ينبغي حجبها؛ وما هو حرمان فاضح من الحق، اعتبروه تمتيعا كاملا به؛ وما هو تمييز ظالم بين النساء، عدُّوه عدلا تاما بينهن.

3.2. الجمع بين اعتبار المظهر والقدح فيه

لا نزاع في أن اللباس مظهر أساسي من المظاهر الثقافية التي يتجلى بها الإنسان، حتى إنه يمكن الكلام، بصدده، عن «ثقافة المظاهر»؛ وقد تولّت فئة من الباحثين، وهم المعروفون بـ«السيميائيين»، الاشتغال بـ«مظاهر اللباس»؛ وهؤلاء يَعدُّون الألبسة،

كائنة ما كانت، عبارة عن مجموعة مخصوصة من العلامات بمعنى «الأدلة»، على خلاف خصوم الحجاب الذين خصُّوا الحجاب دون غيره بوصف «العلامة» بمعنى «الإشارة»، والفرق شاسع بين «الدليل» و«الإشارة»؛ ويجعلون العلامات اللباسية في رتبة العلامات اللسانية من حيث وظيفتها التعبيرية والتواصلية، إذ أنها، في نظرهم، تُعبّر، عن قصد أو غير قصد، عن خصوصية الأفراد بقدر ما تقيم بينهم صلات مختلفة، بل يذهبون إلى ترجيح العلامات اللباسية على العلامات اللسانية، مدّعين أن اللباس يتقدَّم على اللسان وجودا؛ إذ يرون أن الأفراد استطاعوا، بفضل هيئاتهم في اللباس، أن يتبادلوا فيما بينهم أخبارا تخصّهم أو تعمُّهم قبل أن يتعاطوا الكلام بعضهم مع بعض[7]، فيتضمن اللباس من العناصر ما يتضمنه اللسان، نسقا ووظيفة وتصرُّفا.

غير أن معارضي الحجاب أبوا، في حكمهم على الحجاب، إلا أن يُسقطوا من اعتبارهم النتائج والحقائق التي توصّل إليها العلماء بشأن اللباس، على الرغم من دائم زعمهم بأنهم متمسّكون بأسباب العلم، بل بأنهم يحكّمون العقل العلمي في موقفهم من قضايا الحجاب؛ فما كان منهم إلا أن جرّدوا الحجاب من الدلالات الواسعة التي وقف عليها العلماء بصدد عموم اللباس، والتي تجعل نسبة الحجاب إلى جسم المرأة كنسبة اللسان إلى عقلها؛ فكما أن اللسان لباسٌ لعقلها يُفصح عن مكنونه من الأفكار والمشاعر، فكذلك الحجاب لباس لجسمها يُفصع عن باطنه من الاعتقادات والقيم؛ واعتبروا الحجاب، لا مظهرا ناطقا يشعر بخصوصية المرأة المسلمة، وإنما هو طيف قاتم يمحو هذه الخصوصية، بل اعتبروه ماحيا لماهيتها، إذ يسوّي بين النساء جميعا، فيجعلهن كلهن عبارة عن **«امرأة نكرة واحدة»**.

فيتضح أن تناقضهم هاهنا ناتج عن ازدواجية معاييرهم؛ فلو كان اللباس مدارُ الكلام غيرَ الحجاب أو كانت المرأة التي ترتديه غير مسلمة أو كان حجابا تلبسه امرأة مترهّبة، لـما ترددوا في الإقرار بما توصَّل إليه الباحثون، ورفعوا منزلته رفعهم لمنزلة اللسان، وجعلوه دالا على «الخاصية الإنسانية» دلالة اللسان عليها؛ لكن لـمّا كان الكلام يدور

(7) André GUINDON: **L'habillé et le nu,** p. 22.

على الحجاب، وكانت المرأة التي ترتديه مُسلمة، فقد لجأوا إلى ضوابط أخرى لا تَـمُت إلى العلم بصلة.

ولم يُهمِل المعارضون، في تناولهم للحجاب، معطيات العلم فحسب، بل أيضا أهملوا مكتسبات الرأي العام في مجتمعهم؛ إذ أصبح جمهوره يرى في الظهور حقا من الحقوق، وفي المظهر تعبيرا عن الذات، تمييزا لها عن سواها، وتعريفا بكُنهها، وتحقيقا لقدراتها، بل يرى أن مـُمارسة هذا الحق تسوّغ اتخاذ كافة الوسائل المتاحة للتمتع به، ما دام وجود الفرد، في هذا المجتمع، غدا مستغرَقا في مظهره؛ ولا أدعى إلى طلب التمتع بالحقوق من الوجود، فكيف بالمظهر الذي بات يستغرقه! وإهمالُ المعارضين لهذا التطور الحاصل في تصور الرأي العام للمظهر يتجلى في اعتبار الحجاب، لا مظهرا يـُميِّز امرأة حقيقية لها مَخْبَر ينبئ عنه هذا المظهر، وإنما **مظهرا يشير إلى امرأة افتراضية لا مَخبَر من ورائه.**

وهكذا، يتبين أن الخصوم يلجؤون إلى جملة من التناقضات، متقلبين بين طرفي كل تناقض من غير تنبيه، ولا تبرير، وهي كالآتي:

أ. أن المظهر إيجابي وسلبي معا؛ ويكون إيجابيا متى تعلَّق بالمرأة المتبرِّجة، إذ تُظهر زينتها للناس، متفاخرةً بها؛ ويكون سلبيا متى تعلَّق بالمرأة المتحجبة، إذ تخفي زيتنها عن أنظار الناس، مستأثرة بها.

ب. أن الجسم ظاهر وباطن معا؛ ويكون ظاهرا من حيث دلالته على الوجود، إذ الوجود مردود إلى الظهور؛ ويكون باطنا من حيث دلالته على الماهية، إذ ليس في داخل الجسم شيء آخر غير الجسم.

ج. أن اللباس من جنس الجسم، وليس من جنسه معا؛ فاللباس من جنس الجسم، لأنه مادّة ملموسة مِثْله، وليس من جنس الجسم، لأنه يحيط بالجسم، ولا يحيط الجسم به.

أما ادعاؤهم بأن الحجاب ينتزع من المرأة **باطن خصوصيتها،** فأقل ما يقال فيه أنه غاية الجهل بـصلتين اثنتين: «صلة المرأة بحجابها»، و«صلة الحجاب بباطنها».

أما صلة المرأة بحجابها، فليست صلةً مباشرة، وإنما صلة يتوسَّط فيها **إيمانها بربها؛**

وتوسّطُ الإيمان بينها وبين الحجاب يجعل لباس الحجاب المادي يزدوج **بلباس الإيمان الروحي**؛ وعندها، يفقد الحجاب نصيبا من كثافة المادة، ويكتسب قسطا من لطافة الروح؛ وعلامة سريان هذه اللطافة الروحية الناتجة عن الإيمان في مادة الحجاب نفسها أن المرأة تجد في ارتدائه راحة، بل طمأنينة خاصة لا تجدها بدونه؛ فلو أنها نزعت حجابها في غير الظرف المشروع، لفقدت هذه الطمأنينة، بل لانتابها الشعور بأنها عارية.

وأما **صلة الحجاب بباطن المرأة**، فليست، هي الأخرى، صلةً مباشرة، أي صلة بين الحجاب المادي والباطن الروحي، وإنما هي صلة بين **الحجاب الذي زالت عنه ماديته على قدر إيمان المرأة** وبين **باطنها الذي امتلأ إيمانا**، أي صلة بين طرفين اثنين كلاهما روحي ولو تفاوتا في مقدار هذه الصفة؛ فإذا كان الأمر كذلك، فكيف يصح أن يقال بأن أحدهما يحجب الآخر، اللهم إلا أن يكون نور الحجاب أعظم من نور الباطن! وهذه الحالة منتفية، لأن نور الحجاب مستمد من نور الباطن؛ فأين من هذا ما يزعمه المعارضون من أن مظهر الحجاب يمحو مَخبَرَ المرأة! بل العكس هو الصحيح، وهو أن مخبر المرأة هو الذي يمحو مظهر الحجاب؛ ولا غرابة، إذ ذاك، أن يثير حجابها من المعارضة ما أثار ولا يزال، ذلك لأن الذي يصدِم المعارض، من حيث لا يشعر، ليس منظرَ قطعة من القماش تلُفُّ المرأة، مادامت هذا القطعة من ظواهر المادة التي يتعلق بها قلبه تعلقا، وإنما الذي يصدمه، حقّا، هو **قبس من النور أضفاه إيمان المرأة على هذه القطعة**، قبس لا تُطيقه ظلمة المادة التي تهيمن على مداركه؛ فالحق هو أن **حجاب المرأة ساتر بينها وبين باطن المعارض، وليس ساترا بينها وبين باطنها**.

4.2. الجمع بين الدعوة إلى الإبداء وإنكاره

يكاد هذا التناقض يضادّ التناقض الذي سبق ذكره؛ فإذا كان التناقض السابق يتعلق بمظهر المرأة من حيث إنه يبدِّد روحها، فإن التناقض الحالي يتعلق بمظهر المرأة من حيث إنه يُبرز جسمها.

لقد تقدَّم أن تضافر المصالح بين مؤسسات التجارة والاقتصاد وبين تقانات الإعلام والاتصال أدى إلى بث «**روح الظهور**» في نفوس الجماهير؛ فلا مُواطِنَ في المجتمع المعاصر

إلا وهو مشدود إلى اللحظة التي يستطيع أن يلفت إليه أنظار الناس، متجشّما بسببها المشاق، ومرتادا من أجلها الآفاق؛ ففي هذا السياق الذي يُزكّي «الإظهار»، يورد الخصوم مسألة الحجاب، فينظرون إلى تعامل المسلمة معه نظرَتهم إلى تعامل غيرها مع لباسه من جهة أنها تـُمارس الإبداء مثلما يـُمارسه، إلا أنهم يأتون فيه من التحريفات اللفظية والمفارقات الذهنية ما يدعو إلى اتهامهم بـ«**ازدواج اللسان**» أو «**ازدواج العقل**» أو، إن شئتَ قلتَ، «نفاق اللسان» أو «نفاق العقل»؛ فكما يقال: «**فلان ذو وجهين**»، فكذلك يمكن القول: «لسان فلان ذو وجهين» أو «عقل فلان ذو وجهين»؛ نذكر من هذه المفارقات ما يلي:

1.4.2. أن الإخفاء إبداء؛ معلوم أن «الإبداء» و«الحَجْب»، بموجب الاصطلاح والحد، مفهومان متضادّان؛ فلا إبداء مع حجب، ولا حجب مع إبداء؛ والحال أن المسلِمَة تتصرف بلباسها على مقتضى هذا التضاد، مفترضة أنه لا أحد ينازع فيه إلا أن يكون لا يعقل الوضع اللغوي للفظين أو يصرفهما إلى المجاز؛ ومع ذلك، يُصرُّ الخصوم على أن حجابها يُظهرها بقوة، بل يوصِّلها إلى ظهور أشد من ظهورها، وهي بغير حجاب؛ وفي هذا تلبيس واضح، ذلك أن الإبداء الذي ينبغي أن يبني عليه المعارض حكمَه في سياق النزاع هو «إظهار مفاتن الجسم»، في حين أن المسلمة تحجب هذه المفاتن؛ فإذا صار إلى وصفها بالإبداء، فلأنه صرف اللفظ عن المعنى الذي يوجبه المقام إلى معنى آخر، وهو «مطلق البُدُو»؛ ولما كانت المسلمة **تبدو** مستورة، فقد أضاف البُدوَّ إلى سترها، موهما بأنه **بُدُوّ لجسمها**، بل موهما بإنه **إبداؤها لجسمها**، بحيث أتى باطلين: **أحدهما**، أنه قام بتعدية الفعل اللازم «بدا» بالألف، حتى يَنسب إليها فعل «الإظهار»، فضلا عن القصد إليه؛ **والثاني**، أنه جَعَل الشيء الذي وقع عليه الإبداء هو الجسم؛ وبناء على هذا التغليط، يكون المعارض قد توصّل إلى جعل الإخفاء الذي تأتيه المسلمة إبداء، وجعلِ هذا الإبداء المزعوم للإخفاء إبداء لجسمها؛ وهكذا، فالمرأة، بحسبه، تبدي إخفاءها، **وإبداؤها لإخفائها إنما هو في نهاية المطاف، إبداء لجسمها.**

ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن ذات الحجاب تضاهي غيرها في تلقُّف أذواق العصر في الأزياء، فلا تقل عنها إبداء لمفاتنها»، لأنا نقول: إن الشروط التي وضعها الشرع

للحجاب معلومة؛ واستيفاؤُها واجب على كل مسلمة؛ فإن وقع الإخلال ببعضها، فإن ذلك لا يضر التحجُّب، ولا يصير به تكشُّفا، وإنما يضر المتحجّبة، فعليها أن تصحّح عملها.

2.4.2. التحجب تبرّج؛ لا يكتفي المعارِض بأن يجعل من إخفاء المرأة لجسمها إبداء له، بل يرتقي بهذا الإبداء المزعوم درجة، فيجعله تبرّجا صريحا، علما بأن التبرج هو إبداء المرأة زينتَها ومفاتنها؛ انظر كيف أن من استبدت به مخاصمة الحجاب، لا يمكن إلا أن يقلب، رأسا على عقب، كل ما فيه نصرة له! وهكذا، فالحجاب، عنده، ليس لباسا ساترا، وإنما هو لباس كاشف؛ والستر ليس إخفاء، وإنما هو إبداء؛ والجسم المستور ليس مستورا، وإنما هو مكشوف؛ والمحتجِّبة ليست متسترِّة، وإنما هي متكشِّفة؛ ولا يهدأ له بال، حتى يكون قد وصف الحجاب بنهاية الكشف المتصوَّر، ألا هو «التبرج»! ولولا التعلق بالظاهر المادي، وخوف التكذيب الفاضح، لزعم أن التحجب إنما هو تَعرٍّ مقنَّع؛ ولا يبعد أن نجد من التحليليين النفسانيين من يرى هذا الرأي، على شذوذه، جريا على عادتهم في قلب الأمور إلى أضدادها.

على أي حال، فإن القول بأن التحجب تبرّج يخرجه من نطاق الحق إلى نطاق العبث، فلا يُعتبر؛ لكن يبقى أن القائل به يقصد، من وراء هذه العبثية، أن يحمِل المسلمة على خلع حجابها طواعيةً، حتى لا يُتَّهم بمخالفة ظاهر المبدإ العلماني الذي يقضي بأن لا يُكرَه أحد على تغيير معتقده؛ فإذا اقتنعت المسلمة بأن تحجُّبها كتكشُّفها سواء بسواء، لم يبق لها مسوّغ للاستمرار في التحجب الذي يجلب لها من العنت ما لا يجلبه التكشف؛ ويزيده إصرارا على خلط المفاهيم بعضها ببعض إدراكُه بأن ظهور الحجاب في مجتمعه بعد السبعينيات من القرن الماضي إنما هو ثورة مضادة لـ«ثورة الجنس» التي عرفها هذا المجتمع في هذه الفترة بالذات، والتي بلغ فيها التكشف ذروته؛ فلا يدفع الثورة إلا ثورة مثلها، ولا ثورة في قوة «ثورة الجنس» إلا «**ثورة الحجاب**»؛ لذلك، كان أجدر بالمعارِض، بدل أن يتمادى في التلبيس، سعيا إلى صرف المسلمة عن حجابها، أن يُقرَّ بهذه الحقيقة التاريخية البينة، فيتولى، بغير تردد ولا تهيّب، صرف غير المسلمة عن تكشُّفها؛ فقد ظهر بما لا مزيد عليه بأن **ثورة الجنس هي الداء، وأن ثورة الحجاب إنما هي علاجها**.

3.4.2. الروح جسم؛ يزعم الخصم أن التحجب يُورّث للمرأة، في الفضاء العام، حضورا لا يُورّثه لها التكشف، غير أنه، عندما جاء إلى بيان الحضور، تَقلَّب بين طرفين متعارضين، متغافلا عن وجود التعارض بينهما، حتى كأنهما شيء واحد، وهما: «الحضور بالجسم» والحضور بالروح»؛ فتَجِده، تارة، يصف حضور المرأة بكونه حضورا لجسمها، لكنه لا يلبث أن يصف هذا الحضور الجسمي بأوصاف الحضور الروحي، كما إذا نعتها بأنها لا تـملك جسمها، فالجسم لا يَـملك الجسم، وإنما تَـملكه الروح؛ وتارة يصف حضور المرأة بكونه حضورا لروحها، لكنه لا يلبث أن يصف هذا الحضور الروحي بأوصاف الحضور الجسمي كما إذا نعتها بأنها تسعى إلى الإغراء، فالروح لا تُغري، وإنما يُغري الجسد؛ ويرجع هذا التقلب إلى فاسد تصوُّره لصلة الحجاب بالجسم، إذ يدعي أن الحجاب سجن للجسم؛ والراجح أنه تأثر في هذا الادعاء بالمقولة القديمة التي نفذت في ثقافته، وهي أن «الجسم تابوت الروح»؛ فيكون قد قاس عليها صيغة ادعائه كما لو أنه قال: «الحجاب تابوت الجسم»، بدليل أنه يصف الجسم المحتجِب بأوصاف «الميت» كما في قوله: « المرأة المتحجّبة ظاهر، بلا باطن» أو قوله: «إنها مَظهر، بلا مَخْبَر» أو قوله: «إنها جسم، بلا جوهر»؛ وعليه، فإذا كان الحجاب سجنا للجسم، فقد لزم أن يكون الحجاب، بموجب أن الجسم سجن للروح، سجنا للروح؛ وهذا باطل؛ فقد تقدّم أن صلة المرأة بالحجاب ليس صلة مادية، وإنما صلة روحية.

وليس هذا فقط، بل لا يبعد أن يكون هذا المعارِض قد تأثر، في ادعائه المذكور، بـما يحدث في عصره من ألوان التكشف التي يرى فيها أصحابها صورا حديثة للتستر، مثل «صبغ الشعر» و«طلي الجلد» و«وشم الجسم»؛ فيجوز أن يكون قد انقاد، من حيث يعي أو لا يعي، إلى تشبيه علاقة الحجاب بالجسم بعلاقة الوشم به، لا سيما وأن ثقافته تعتبر الوشم، هو الآخر، لباسا للجلد؛ ومعلوم أن علاقة الوشم بالجسم علاقة غرز، أي أن الوشم يكون مثبَّتا في عمق الجلد، فيصير جزءا منه لا ينفصل عنه؛ فكذلك يتصور المعارض علاقة الحجاب بالجسم، أي أن الحجاب مثبَّت عليه تثبيت الوشم على الجلد، بحيث يكون جزءا منه؛ فلئن بدا أن الحجاب يَلُفّ الجسم من خارج، فإنه يلفه لفَّ الجلد؛ والجلد لا يزول عن الجسم، والوشم إنما هو مِن الجلد؛ من هنا، يتعذر على المعارِض أن

يرتقي بعقله إلى أفق يتصور فيه الحجاب بغير ماديته الظاهرة، أي يتصوره **لباسا روحيا**؛ فهذا التصور يتطلب أن يقف على معان لطيفة لا تنفد، أي يقتضي أن يُدرك أن الحجاب «**آية**»، بل «**أمانة**»؛ وقد رأينا أن مبلغ علمه هو أنه «علامة»؛ وشتان ما بين «العلامة» و«الآية»، ناهيك عن «الأمانة»، فـ«العلامة» إشارة مُلْكية بديلة من المشار إليه، بينما «الآية» دلالة ملكوتية مستغنية بنفسها؛ وعليه، فهيهات أن يهتدي الخصم إلى الحقيقة الباهرة التي تَخبرُها كل متحجبة في قرارة نفسها، وهي أن «**الحجاب روح**»[8]! فكل مسلمة ترتدي الحجاب تضيف إلى روحها التي في جسمها روحا ثانية تحيط هذا الجسم بنورها، فتكون «روحا على روح»؛ فهل، إذن، تستوي ذات الروح وذات الروحين! كلا ثم كلا.

5.2. الجمع بين الضدّية والمِثْلية

واضح أن النعوت الشنيعة التي نعت بها الخصوم الحجابَ لا يمكن إلا أن تُفضي بهم إلى الحكم عليه بأنه شر، بل بأنه من أفظع الشرور؛ هذا، على فرض أنهم لم يبيّتوا، في الأصل، هذا الحكم، فمهدوا له بكل هذه النعوت الباطلة؛ ويقوم هذا الشر المزعوم، بحسب رأيهم، في الطريقة التي تتعامل بها ذوات الحجاب مع الآخرين، وتتخذ هذه المعاملة الشريرة المزعومة وجهين أساسيين هما: «الإذاية» و«العداوة».

لو نتأمل إلحاح هؤلاء الخصوم على علاقة الحجاب بالآخَر، لوجدنا أن الأصل فيه هو الموقف الذي يتخذونه، هم أنفسهم، من «الآخَرية»؛ ذلك أنهم لا يعدُّون الآخر ـ كما سبق وأن اتضح ـ «مِثلا»، وإنما «ضِدّا»، نظرا لأنهم يَبنُون هذا الموقف الخاص على اعتقادهم وجودَ تباين ثقافي بين الذات والآخر لا يمكن الحد منه، بَلْه محوُه؛ وهكذا، فلما كان المعارضون يرون في الآخَر تهديدا لوجودهم، يجب التصدي له والقضاء عليه، فقد أسقطوا رؤيتهم العنصرية هذه على علاقة ذوات الحجاب بسواهنّ، فتصوّروا أنهن، هنَّ كذلك، يَريْن في الآخَر خطرا على وجودهن، ينبغي دفعه بإلغاء الآخَر.

---

(8) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»، **الأعراف**، 21.

وغير خافٍ ما في هذا الإسقاط من تناقض صريح؛ إذ أنهم، من جهة، يرون في الآخَر «ضدا» ــ وهو هنا «ذات الحجاب» ــ ومن جهة ثانية، يصفونه وصف «الـمِثْل»، إذ ينسبون إليه ما يختص بهم ــ وهو هنا «تهديد الوجود»؛ ولو أنهم أخذوا بالمقتضى المنطقي لتصوّرهم لـ«الآخَرية»، للزمهم أن يُسندوا إلى الآخَر ــ أي ذات الحجاب ــ تصوُّرا للآخَرية **يضادُّ** تصوُّرهم، وليس تصوّرا يـُماثل تصوَّرهم كما فعلوا؛ وهذا التصور المضاد لتصورهم هو، على وجه التعيين، «**الغيرية**»، علما بأن الغيرية، كما سبق، هي اختلاف نزاعي، لا صراعي، اختلاف ينطوي على وجوه الاشتراك انطواءه على وجوه الافتراق؛ والحال أن ذات الحجاب لا تنظر إلى سواها على أنه **آخَر ضدُّها**، وإنما على أنه **غيرٌ مِثْلُها**، وإيضاح ذلك كما يلي:

أ. إن الحجاب عبارة عن **علاقة روحية** تختار المرأة أن تقيمها مع سواها؛ والعلاقة الروحية توجب ما لا توجبه العلاقة المادية، بل قد توجب ضدّ ما توجبه؛ فإذا كانت العلاقة المادية تتسفّل، فإن العلاقة الروحية، على عكسها، لا تتسفَّل أبدا، بل الأصل فيها أن تجعل أحد طرفيها يرتقي بالآخَر، ولا ارتقاء به بغير إظهار **الاعتبار** له؛ وأولى درجات الاعتبار أن تنظُر الذات إلى الآخَر على أن له ما لها من الحقوق وعليه ما عليها من الواجبات، أي أنه مِثْلها معاملةً؛ وهكذا، فإن ذات الحجاب تحرص على أن ترقى بمعاملتها مع الآخَر، فلا يسعها إلا أن تعتبره مـماثلا لها، حتى ولو لم يبادلها هذا الاعتبار.

ب. أن علاقة الحجاب تستمد صبغتها الروحية من كون **الـمسلِمة تُقدِّم نظَر الله إليها على نظر الآخَرين إليها**؛ فتُدرك، بفضل تقدير النظر الإلهي، بل بفضل الشعور به، قربا يجعلها لا تراعي في تعاملها معهم إلا ما يوجبه هذا النظر الأعلى؛ فيصير حجابها القريب من ربها واقيا لها ولهم مـمَا يضرُّ بهذا التعامل الروحي، مفضيا إلى قطع العلاقة بينهما؛ ولا أضرَّ به من أن تظنَّ بنفسها الانفراد بهذا القرب، وتَرفع عن الآخَر إمكان التقرُّب؛ لذا، تجدها تنشغل بقربه قدر انشغالها بقربها، ولا تنفي إمكان مماثلته لها، حتى في قوة علاقتها بربها.

ج. أن علاقة الحجاب باب واسع من أبواب تخلُّق المرأة؛ اعلمْ أن التخلق على نوعين:

«**التخلق القاصر**»، وهو تخلُّقٌ الأصلُ فيه أن يعود نفعه على الذات، أي أنه، أساسا، علاقة بالذات؛ و«**التخلق المتعدي**»، وهو تخلُّقٌ الأصلُ فيه أن يتعدى نفعه إلى الغير، أي أنه، أساسا، علاقة بالغير، متمثلا في «الأجنبي»؛ غير أن التخلُّقين، وإن اختلفا من حيث آثارهما، فإنهما متحدان من حيث التوسط بالنظر الإلهي؛ فالإنسان يتخلُّق مع نفسه ومع غيره، وهو متصوّر لوجود هذا النظر الأسمى أو متحقق به؛ والحال أن **مدخل المرأة إلى التخلق المتعدّي إنما هو الحجاب**؛ وبيان ذلك أن التخلُّق، قاصرا كان أو متعديا، لا يكون إلا بالاجتهاد في صرف الموانع القاطعة له، وموانعُه هي الأهواء والشهوات؛ والحجاب هو الوسيلة التي جُعلت للمرأة لكي تتوصّل بها إلى التخلق المتعدي، أي تتوصَّل إلى تحصيل سلوك مخصوص سِمته حَمْلُ المنفعة إلى الآخَرين، حتى ولو عاد ظاهره بمضرة مظنونة على ذاتها؛ والإنسان لا ينفع غيره إلا إذا بدأ بصون حرمته، ولا إمكان أن يصونها ما لم ير في حرمة الآخر **نظيرا** لحرمته؛ وعلى هذا، فلما كانت المرأة تصون حرمتها بارتداء حجابها، لزم أن تجعل حرمة الآخَر في الصون **كحرمتها** سواء بسواء، حتى ولو لمْ يرتدِ حجابا، بموجب كون الحجاب هو وسيلتها إلى التخلق المتعدي.

بعد أن وضحنا كيف أن ذات الحجاب تُعامل سواها على مقتضى «الغيرية» التي لا تنفي احتمال حصول «المثلية»، لا على مقتضى «الآخرية» التي تثبت وجود «الضدية» كما يفعل خصومها، نمضي إلى الرد على التهمتين اللتين أسلفنا ذكرهما.

1.5.2. تهمة الإذاية؛ يزعم المعارضون أن المحتجبة تُؤْذي الآخرين من جهة أنها تُخلّ بمبدإ الاشتراك في قيم مخصوصة، ومن جهة أنها تخل بمبدإ المساواة في الحقوق والحريات؛ ويكون دفع تهمة «الإساءة إلى الاشتراك في القيم» من الوجوه الآتية:

أ. ليس أحد من النساء كذات الحجاب، حرصا على الأخذ بالقيم؛ ذلك أن «القيمة» تختلف عن «الواقعة» من جهة أنها تشتمل على بعد عمودي لا يوجد في «الواقعة»، بل قوامها هو هذا البعد عينه، نظرا لأن الوجوب الذي يحدِّدها يرتقي بها إلى ما فوق الوجود؛ وهذا الارتقاء يجعل من الوجوب أمرا روحيا؛ والحال أن المحتجبة لا تتمسك بشيء تـمسُّكها بهذا البعد العمودي، لأن مبنى حجابها هو، بالذات، على حفظ هذا

البعد الذي تعرُج به روحها.

ب. أن القيم المشتركة على ضربين: «القيم الفطرية» و«القيم المكتسبة»؛ **أما القيم الفطرية**، فذات الحجاب تُقدّم العمل بها على ما عداها لسببين: أحدهما، أن أصلها الروحي لا نزاع فيه؛ إذ **الفطرة** هي ذاكرة المعاني القيمية التي خُلق بها الإنسان؛ والسبب الآخَر، أن صفتها الكونية لا نزاع فيها؛ إذ هي عبارة عن «**المعروف**» الذي تأخذ به الأمم جميعا؛ وأما **القيم المكتسبة**، فالغالب عليها أن تكون قيما مادية، حتى ولو تـمَّ إعلاؤها كي تبدو منافسةً للقيم الروحية لغرض من الأغراض؛ والقيمُ المادية، مهما اشترك فيها الناس، تبقى إمكاناتُ المنازعة فيها قائمة، لأنها من اختراع الإنسان، واختراعُه لا يدوم، على فرض أنه نافع، فما الظن إذا تبيـَّن أنه يؤول إلى الإضرار به! فإذا نازعت المحتجبة في هذه القيم، فلا تكون قد أحدثت بدعة أو جلبت مضرة، وإنما تكون، على العكس من ذلك، قد قامت بواجبٍ يجلب المنفعة للجميع، إذ استجابت لمطلب من مطالب الاختراع الإنساني، ألا وهو تصحيح مساره!

ج. أن الاشتراك في القيم على نوعين: «**الاشتراك الساكن**» وهو الجمود على قيم بعينها؛ و«**الاشتراك الـحَرِك**»، وهو الالتزام بالقيم الذي يراعي المصالح المستجدة؛ وما من شك أن ذات الحجاب تعاني أكثر من غيرها من «**الاشتراك القيمي الساكن**»، فتكون هي من يتعرَّض للأذى وليس الآخرون كما زُعِم؛ أما عن «**الاشتراك القيمي الـحَرِك**»، فهي أحرص من غيرها على حفظه لأكثر من اعتبار؛ إذ أنها ترى أن جديد مصالح مجتمعها يتطلب مراجعة سُلَّم القيم المعتمَد إلى حد الآن، وأن هذا الاشتراك يوفّر سَعةً في الفُرص والأسباب لاستيعاب القيم الجديدة؛ كما ترى أن الحركية التي يتمتع بها تُوافِق المقتضى الروحي للقيم الفطرية، وأن احتجابها يدعوها إلى الدفع بهذه الحركية القيمية، حتى ترفع عن نفسها الحيف الذي لحقها؛ وبهذا، يتبيّـن أن المحتجبة لا تضر الاشتراك القيمي، وإنما تُثريه، ولا تؤذي الآخرين، وإنما يؤذونها، ولا تعوِّل على غيرها في دفع الأذى عنها، وإنما تتولى هذ الدفع بنفسها.

كما يكون دفع تهمة «الإساءة إلى المساواة في الحقوق والحريات» من الأوجه الآتية:

أ. لا تطالِب المسلمة المحتجبة بأكثر من أن يكون لها حقها في التدين، وهو حق يزعم نظام مجتمعها أنه يكفُله لجميع الأفراد، أيا كان دينهم، سماويا أو غير سماوي؛ فيلزم أنه لا مسوِّغ مطلقا لمنعها من هذه المطالبة، ولا لاعتبار هذه المطالبة، حتى ولو كانت جماعية، مُخِلّةً بتساوي الأفراد بالتمتع في هذا الحق؛ فالتعرض لتديّنها بأي شكل من الأشكال يجعل الأذى واقعا عليها، وليس واقعا على الآخَرين، فضلا عن أن تكون هي التي توقعه بهم.

أما أن يقال بأنها تُبدي ما لا يبديه غيرها، فتخل بمبدإ المساواة في التدين؛ فالجواب عن هذا الاعتراض من جوانب ثلاثة:

ـ أن الإبداء الزائد المزعوم يرجع، لا إلى الأمر في نفسه ـ أو قل إلى الواقع ـ وإنما يرجع إلى ما **يُظنُّ** أنه إبداء، فيُحتاج إلى تصحيح هذا الظن، حتى يصير مطابقا للواقع.

ـ أن هذا اللباس لا يبدي من جسمها ما لا يُبديه الآخرون، بل، في المقابل، يُخفي الكثير مما يبدون، فيتعين التعرض إلى الآخرين في مزيد إبدائهم، لا إلى المحتجبة في مزيد إخفائها.

ـ أن حجابها، كما سبق إيضاحه، ليس طقسا من الطقوس، ولا رمزا من الرموز، وإنما هو لباسها الذي يدفع عنها ضرورة من ضرورات الحياة، وهي: «اتقاء آفة العُري»، فيتوجب إقرارها على عملها، بل إعانتها عليه، وليس إعاقتها فيه، لأن، في فقده، فقدا لشرط من شروط الحياة.

ب. لا تطالِب المسلمة بأكثر من أن يكون لها حق التستر كما لغيرها حق التكشف؛ فقد جعل المجتمع المعاصر من التكشّف سلوكا مشروعا، وبلغت مؤسساته المختلفة في الإلحاح عليه إلى درجة أن صارت لا تقبل في مصالحها إلا المتكشفين؛ بيد أن منازعة المسلمة في تَستُّرها، حفظا لعفتها، يدلُّ، بوضوح، على أن التكشف انتقل، عمليا وواقعيا، من رتبة الحق الذي يُخيَّر الفرد في التمتع به إلى رتبة الواجب الذي يُلزمه؛ وحتى إذا لم يوضَع قانون شامل يُعاقب تارك التكشف في الفضاء العام، فقد وُضِعت قوانين توجبه في أمكنة محددة من هذا الفضاء؛ وهذا يعنى أن نطاق التكشف توسَّع وامتد إلى ما كان

يدخل في نطاق التستر، فتكون المرأة المتسترة هي المتأذية من هذا التوسع، وليس الآخَر المتكشف الذي ضاق بتواجدها معه؛ ومما زاد في الأذى الذي أُنزل بها، أنه، بَدلَ أن تُعوَّض عن الضرر الذي لحقها بأن تُقام مؤسسات بديلة تُمارس فيها تستُّرها كما يُمارس الآخرون تكشّفهم في المؤسَّسات التي حُرّمت عليها، فقد طولبت بقوة بأن تتخلى عن حجابها، بل أُجبرت على تركه تحت الوعيد والتهديد بحرمانها من حقوقها الأساسية كـ«حق التعليم» و«حق الشغل»، بل بتجريمها كما يجرَّم من يخل بالنظام العام.

ج. لا تطالِب الـمُسلمة بأكثر من أن تتمتع بحرية التعبير عن اعتقادها، تخلّقا به، لا تسلّطا على غيرها؛ فقد أطلق المجتمع المعاصر العنان لحرية التعبير، وجعلها تتعدّى نطاق نقد الممارسة السياسية إلى نطاق نقد الممارسة الدينية، بل جعل مثقفيه وإعلامييه يسخرون من الاعتقادات والعبادات، ناهيك عن الكتب المنزلة والأنبياء المرسلين، غير عابئين بعظيم الأذى الذي يوقعونه بأهل الأديان الذين يدّعي هذا المجتمع حمايتهم؛ وقد كان ولا يزال نصيب الدين الإسلامي من هذه السخرية الواسعة أوفر نصيب، عبادة وشريعة ورسولا وأتباعا؛ وحجابُ المرأة هو وجه من وجوه التعبير غير المنطوق عن دينها، فضلا عن كونه فرضا من فرائضها؛ ولئن جازت المجاهرة بالقدح في المعتقدات باسم حرية التعبير، فبأن يجوز الإعلان عن هذه المعتقدات بغير طريق الكلام من بابِ أوْلى، لأن وجود المعتقد أصل، والقدح فيه طارئ عليه، والأصلُ مقدَّم على الفرع؛ وأيضا لأن الإعلان عن المعتقد يتعلق بالذات، بينما المجاهرة بالقدح فيه تتعلق بالآخَر، والتعبيرُ عما للذات مقدَّم على التعبير عما للآخر؛ ثُمّ لأن الظهور بالمعتقد لا يَضرُّ بالآخَر، بينما القدح فيه يضرُّ به؛ والتعبيرُ الذي لا يؤذي مقدّم على التعبير الذي يؤذي.

فيا ترى هل روعِيت في حق المسلمة هذه الجملة من ضوابط التعبير؟ كلا، لم تُراع؛ فقد تُرك الآخر يهجو الحجاب، بكل ما أوتي من وسائل، بأشنع الأوصاف، ويؤذي المحتجبة جهارا نهارا بأقذع الألقاب، متمتعا بمطلق حريته في التعبير، بينما حيل بين ذات الحجاب وبين اعتقادها، تعبيرا عنه وظهورا به باسم حفظ النظام العام، كأن إيذاء الآخَر لها لا يُخل بهذا النظام وعدمَ إيذائها له يُخِلُّ به؛ فعندما تزدوج المعايير كما ازدوجت في المجتمع المعاصر، فإن سُلّم القيم المتعارف عليه ينقلب رأسا على عقب، فتصبح الإساءة إحسانا

والإحسان إساءة.

2.5.2. تهمة العداوة؛ يذهب بعض خصوم الحجاب إلى أبعد من الإيذاء، فيتهمون المحتجبة بكون مظهرها يتحدى الآخرين، بل **يعاديهم**؛ وقد نجد من بينهم من يـمتنّ عليها، إن تصريحا أو تلويحا، بكون مجتمعه يأويها ولا يطردها، منكرا عليها كونها تبادِل بالإيواء العداء، وبالإحسان الإساءة؛ وهذا الاتهام نهاية في التجني على الحجاب وأهله؛ وبطلانُه أظهر من أن يُستدل عليه، وحسبنا أن نشير إلى بعض المغالطات التي ينطوي عليها:

أ. أنه جعل من «الآخرين» بديلا من «الرجال»، معمِّما حيث يجب التخصيص؛ فلئن كانت المرأة تحتجب، فإنها لا تحتجب عن الناس جميعا، ذكورا وإناثا، قاصرين وبالغين، وإنما عن مجموعة محددة، وهم البالغون الراغبون في النساء من غير المحارِم؛ وحتى هؤلاء الرجال، فإنها لا تحتجب عنهم بإطلاق؛ فقد تأتي أسباب قاهرة تدعوها إلى أن تتكشَّف لهم بقدر الضرورة كما في حالة المرض؛ وواضح أن مقتضى العلاقة **بخصوص** الرجال غير مقتضى العلاقة **بعموم** الآخَرين؛ إذ أن العلاقة بالرجال تطرح مسألة الفرق بين الجنسين ومسألة انجذاب أحدهما إلى الآخر، بينما العلاقة بـ«الآخَرين» تطرح مسألة التعامل معهم والتعايش بينهم؛ وعليه، فما يَصدق على إحدى العلاقتين من الأوصاف لا يصدق، بالضرورة، على الأخرى؛ لكن الخصم أبى إلا أن يُسنِد إلى «الرجال» ما حقُّه أن يُسنَد إلى «الآخرين» وأن يُسنِد إلى «الآخرين» ما حقُّه أن يُسنَد إلى «الرجال»، مع التصرف بالمجاز في الأوصاف المسنَدة إلى الطرفين.

ب. **أنه جعل من «العداء» بديلا** من **«الاحترام»، متأوِّلا ما لا يحتاج إلى تأويل**؛ لئن بدا أن الحجاب يقيم مسافة بين المرأة والرجل، فليست هذه المسافة إقصاء، فضلا عن أن تكون عداء، وإنما هي عبارة عن «**حدّ**» تضعه المرأة لنفسها كما تضعه للرجل أو، إن شئتَ قلتَ، تضعه بينهما؛ والحدّ غير الإقصاء؛ إذ الإقصاء هو صرف الآخَر من أفق الذات، بينما الحد هو الحاجز الذي لا ينبغي تعدّيه، أي يُوجب حفظ حرُمته أو قل يوجب «**احترامه**»؛ إذ الاحترام، لغةً، هو حفظ حرمة الشيء، وحرمة الإنسان عبارة عن كرامته

التي يَحرُم انتهاكها؛ فيلزم أن وظيفة الحجاب تقوم، أصلا، في إيجاد «**فضاء الاحترام**» أو قل «**فضاء التكريم**» بين الجنسين، على اعتبار أن لكل منهما «**حرمة**» أو قل «**كرامة**»؛ فإذن، الاحترام الذي ينشئه الحجاب عبارة عن علاقة بين حُرمتين هما: «حرمة المرأة» و«حرمة الرجل» أو قل علاقة بين كرامتين: «كرامة المرأة» و«كرامة الرجل»؛ ولـمّا كانت المرأة صاحبة الحجاب، رجع لها الفضل كل الفضل في إقامة علاقة الاحترام أو علاقة التكريم بينها وبين الرجل، فاتحة باب التواصل بينهما بـما يدفع عنه أي تشويش، اختلالا كان أو اشتباها؛ من هنا، يكون الحجاب، لا عامل تبعيد بين الجنسين كما يزعمون، وإنما عامل تقريب بينهما،؛ فأين من هذا ما يفتريه أعداء الحجاب على المسلمة من كونها تخاصم الآخَرين وتقاطعهم! فلو أنهم أنصفوها كما ينصفون نساءهم، لأقروا بأنها لا ترتدي الحجاب إلا استعدادا للقاء الآخَرين من الرجال كما يَلقى الرجل الرجل، حافظة لكرامتها وأنوثتها من جهة، وحافظة لهم كرامتهم وذكورتهم من جهة أخرى.

ج. أنه **جعل من العداء بديلا من الحياء، متعاطيا قلب القيم**؛ هناك حقيقة ملكوتية وإناسية تتعلق باللباس، وهي: أن الإنسان ارتدى اللباس أول ما ارتداه، لا اتقاء عارض طبيعي أو وقاية لنفسه، وإنما سترا لعورته، **حياءً** من ربه؛ فإذن كان الأمر كذلك، وجب أن يورّث اللباسُ الحجابَ، من حيث هو الآخر لباس، صلتَه الأولى بالحياء، بل وجب أن يكون **الحجاب هو الصورة الحيائية التي اتخذها اللباس الأول**، مادام الحجاب تقرَّر أصلا من أجل ستر العورة وحفظ الحياء، تذكيرا بعمَل اللباس الأول، وأخذا بهذا العمل؛ وإذا ثبت أن الأصل في الحجاب هو الحياء، فلا مجال لأن يُنسب إليه أي سبب من أسباب العنف، فضلا عن أن يُوصف بالعداء؛ إذ لا صفة أبعد عن المنازعة من الحياء؛ **فالحيِي يؤْثِر التنازل عن حقه، حفظا للعلاقة مع غيره**.

لذلك، كان لا أحقَّ من خُلُق الحياء بأن يكون الأصلَ الذي تُبنى عليه الأخلاق بشقيها: «الأخلاق المتعدية» التي تأتي بالخير للآخر، إذ لا ينفك الحيي يشهد حضور الآخَر معه، مدركا لـحُرمته؛ وحفظُ حرمة الآخَر هي غرض هذا الشق الأول من الأخلاق؛ و«الأخلاقَ القاصرة» التي تأتى بالخير للذات، إذ لا ينفك الحيِي يلاحظ ما بينه وبين نفسه، أي يلاحظ خصوصيته؛ وحفظُ هذه الخصوصية هي غرض هذا الشق

الثاني من الأخلاق.

بناء على هذا، يتبيَّن أن اختصاص المرأة بالحجاب امتياز لها عن غيرها من الناس، إذ يرفع الحجاب عنها تهمة العنف بالكلية، بحكم أن الحياء ملازم له، بل يرفع منزلتها الإنسانية، بحكم أن الحياء أساس الأخلاق؛ وحينئذ، لا عجب أن يستوي، في حقها، «الحياء» و«الحجاب»، فيقال: «إن حياءها حجابُها أو إن حياءها لباسُها» كما يقال: إن حجابَها حياؤها أو إن لباسَها حياؤها»؛ فهل، بعد هذا، من ظلم للمحتجبة أكبر من أن تُنعت بضد من أضداد أمانة الحياء التي تحملها، ألا وهو الجفاء!

الفصل الثاني

الحجاب والاعتقاد

لـمّا بلغ تصورُّ خصوم الحجاب للدين نهاية التشنيع بحقائقه ووقائعه، فقد نقلوا مثالب الدين المزعومة إلى الحجاب، فاعتبروه رمزا لـ«الطائفية» و«التبشير» و«التعصب» و«الاستلاب» و«الظلامية»[1]؛ وليس هذا فقط، بل أغراهم فاحش تحاملهم على الحجاب بـمزيد التطاول على المسلمين، حتى ظنوا بأنفسهم أنهم أدرى برسالة الإسلام منهم، وأنهم قادرون على تعليمهم أمور دينهم، فوكلوا للذين أشربت قلوبهم بقيمهم من بني جلدتنا بيان هذا التعليم ونشره بين ذويهم.

1. تهمة انتهاك الحجاب لمبدإ العلمانية

لا يشغلنا هنا ذكر تفاصيل موقف الخصوم من الأصل الديني للحجاب بقدر ما يشغلنا التعرض لتقريرهم بأن الحجاب ينتهك «مبدأ العلمانية» الذي بُني عليه عموم النظام الديمقراطي، وينتهك «قانون العلمانية» الذي بُني عليه خصوص الحكم الجمهوري[2]؛ ومعلوم أن هذا القانون،، على الجملة، يقيم الفصل بين الدولة والكنيسة أو، بوجه أعم، الفصل بين السياسة والدين؛ فلنذكر الآن أهم الوجوه التي ينتهك بها الحجاب، في نظرهم، مبدأَ العلمانية، ثم نتعقبها بالنقد، موضحين كيف أن هؤلاء المعارضين يركمون التناقضات بعضها على بعض؛ ونحصي من وجوه هذا الانتهاك للعلمانية التي أبرزوها ما يلي:

---

(1) BAUBEROT: **Le voile que cache-t-il?**, p. 16.

(2) قانون 1905.

1.1. إلزام المرأة بارتداء الحجاب

يرى الخصوم أن العلمانية، لـمّا كانت تقضي بحفظ الحرية لكل مواطن، كان يجب تخيير المرأة في ارتداء الحجاب؛ والواقع أنها لم تُخيَّر فيه قط، وإنما أجبرت عليه إجبارا من أطراف مختلفة، إما من جهة الأسرة الصغيرة، متمثلة في الأبوين، أو من جهة الطوائف المتسيِّية، متمثلة في الجماعات الأصولية، أو من جهة المخالطة، متمثلة في الزميلات أو فتيات الحي، إذ يُشعرنها بأنها تظل أقلَّ إسلاما منهن ما لم تلبس الحجاب؛ والظاهر أن في هذا الإجبار الذي وقع على المرأة انتهاكاً على رتب ثلاث: «انتهاك لحرية الدين»، إذ أنها حُرِمت من اختيار طريقتها في التدين؛ ثم «انتهاك لحرية الضمير»، إذ حُرِمت من التخيُّر بين التدين وعدمه؛ وأخيرا «انتهاك لمطلق الحرية»، إذ حُرِمت من أصل التخيير نفسه.

2.1. إذلال الحجاب للمرأة

يرى الخصوم أن العلمانية، لـمّا كانت تقضي بحفظ المساواة في الحقوق، وجب أن تُعامَل المرأة معاملة الرجل، سواء بسواء؛ غير أن حمْلَها على الالتزام بالحجاب دون الرجل يجعل منها كائنا من الدرجة الثانية، معرَّضا، في كل لحظة، للمُعاملة الـمُذلّة بين الناس؛ كما يجعلها تبدو خاضعة، بل مسخَّرة ومستعبَدة لزوجها، يـَملك جسمها، متصرفا به كما يشاء، وينزع إرادتها، موجِّها لها كيف يشاء، بحيث تكون ضحيةَ «جنساوية» فاحشة [3]، هذه «الجنساوية» التي ترجع أسبابها، عندهم، إلى الدين الذي ظل يبثّ، في النفوس، روح العداوة للمرأة[4]؛ وحتى على تقدير أن المرأة لم تُكرَه على الحجاب بالقوة، وإنما ارتضته لنفسها عن طواعية، فلا ينفع ذلك، مطلقا، في أن يكون عذرا مقبولا منها، فضلا عن أن يُخرجها من دونيتها، لأنها تكون قد اختارت العبودية الـمُهينة لكرامتها على الحرية التي تصونها، ولا أحدَ يُقرّها على هذا السقوط.

---

(3) المقابل الفرنسي: sexisme، والمراد به التمييز المبني على الجنس، أي الفرق بين الذكر والأنثى.

(4) المقابل الفرنسي: mysogynie.

3.1. تعاطي المحتجبة التبشير بالإسلام

يعتبر العلمانيون أن مبدأ الدعوة إلى الإسلام يخالف، أصلا، مقتضى العلمانية، إذ أنها تضادُّ كل صورة من صور التبشير الديني؛ فالمسلمة، في رأيهم، تتخذ الحجاب وسيلة فعالة لممارسة التبشير، إن بشكل مباشر أو غير مباشر؛ فقد تتعاطى، عَلَنا، وعظ غيرها من النساء بارتدائه، ترغيبا أو ترهيبا، عامدة إلى غسل أدمغتهن، بل، أدهى من ذلك، لا يبعد أن تعرِض عليهن، سرّا، إغراءات مادية أو امتيازات معنوية، عامدة إلى إفساد قلوبهن؛ هذا، فضلا عن التشويش الذي تحدثه بتصرفاتها في الوسط الذي تبشِّر فيه؛ كما أن ظهورها بالحجاب قد يكفي في التأثير عليهن؛ إذ يجلُب إليها الأنظار جلب المتبرجة لها، حتى على فرض أنها تقصد أن يوافق مظهرُها الخارجي قناعتَها الداخلية، إخلاصا لدينها، فما الظن إذا كان قصدها، وهو الراجح، أن تستميل القلوب وتثير الغيرة، فيتشبه بها من استمالتهم، لا سيما وأن مجتمعها الاستهلاكي بات يهيمن عليه تقليد كل جديد أو غريب!

4.1. توظيف المحتجبة السياسي للحجاب

يزعم الخصوم أن اللواتي تلبسن الحجاب لا تلبسنه من أجل قناعتهن الدينية بقدر ما يلبسنه من أجل أغراض سياسية غير معلنة، وذلك في مخالفة صارخة لمبدإ الفصل العلماني بين الديني والسياسي؛ وقد تتعدى هذه الأغراض، في نظرهم، نطاق المعارضة لما قد يسوؤهن من مشاكل في أوضاعهن أو اختيارات سياسية لبلدانهن إلى نطاق التَمهيد لتثبيت النفوذ «الإسلاموي» في مجتمعاتهن؛ إذ تتولى توجيهاهن، في هذا التوظيف السياسي للباسهن، مجموعات أصولية متطرفة تسعى إلى إقامة الشريعة الإسلامية في مجتمع متحضّر تتحرى قوانينه تمكين الديمقراطية والتَمسُّك بالحقوق ورفض اختيار العنف الذي تنتهجه هذه المجموعات الغريبة؛ وزايد المعارضون بعضهم على بعض في هذه التهمة، فصاروا إلى اعتبار ارتداء الحجاب مؤامرة دينية سياسية مدبَّرة ضد النموذج الجمهوري في المجتمع الغربي؛ فلم يترددوا قط في المقارنة، بل المماثلة بين الإذن بوجود

الحجاب في هذا المجتمع وبين تراجع القوى الغربية أمام «هيتلر» سنة [5]1938.

5.1. اقتحام المحتجبة للفضاء العام

يُلحّ الخصوم على أن الاحتجاب لم يبق محصورا في دور العبادة، وإنما اقتحم، في هجمة غير مسبوقة، واسع الفضاء العام: مدارس ومتاجر ومقاولات ومستشفيات ووظائف تدبيرية ومؤسسات تمثيلية؛ ولا يتجلى هذا الاقتحام، بحسبهم، في مجرد الظهور بالحجاب في العلانية، بل تجاوز ذلك إلى المطالبة العلنية باستجابة المؤسسات العامة لـما يترتَّب على الاحتجاب من التزامات دينية قريبة أو بعيدة كحظر الاختلاط بين الجنسين، والامتناع عن مصافحة الجنس الآخر، وعدم كشف العورة للرجال من الأطباء أو تحديد عُطَل لأعيادهن في التقويم السنوي وتخصيص أمكنة لصلواتهن في تدبير المرافق العامة، ناهيك عن المظاهرات الحاشدة والتجمعات الوافرة التي تبتغي المحتجبات من ورائها لفت الانتباه إلى خصوصيتهن واستمساكهن بأصولهن؛ ولم يتورَّع بعض المعارضين من ذوي الأطماع السياسية، تهييجا لمشاعر الجمهور واقتناصا لأصوات الناخبين، أن يعمّم هذا الاقتحام ويُحذِّر منه بشدة، معتبرا إياه بمثابة «**احتلال**» للفضاء العام، إن في صورة احتلال للمجال العام[6] أو في صورة **احتلال** للرأي العام.

فهاهنا إذن خمس مساوئ أخرى للحجاب من جهة انتهاكه للعلمانية كما يراها خصومه، وهي مجملةً: «الإجبار» و«الإهانة» و«التبشير» و«التسييس» و«الاحتلال»؛ وقبل الدخول في بيان صور التضليل في هذه المساوئ المزعومة، نبدي بعض الملاحظات بصدد العلمانية، وهي كالآتي:

أ. ليست ثمة علمانية واحدة، بل علمانيات متعددة كما أنه ليست هناك حداثة واحدة، بل حداثات؛ ولا يرجع هذا التعدد إلى تطبيقات العلمانية التي تختلف من بلد إلى بلد بما في ذلك البلدان الإسلامية التي أخضعتها أنظمة الحكم بالقوة للعلمانية فحسب، بل

---

(5) Fawzia ZOUARI: **Le voile islamique,** p. 84.

(6) BAUBEROT: l**a laïcité falsifiée**, p. 14-15.

يرجع كذلك إلى كثرة التأويلات التي كانت العلمانية محلَّها داخل التطبيق الواحد، والتي صارت تختلف باختلاف الأحزاب السياسية، فضلا عن تنافس المفكرين والفكرانيين في تحديد محتواها وشرائطها، كأن يقال: «علمانية تاريخية» و«علمانية يسارية» و«علمانية يمينية» و«علمانية جديدة» و«علمانية داخلية».

ب. لئن ظلت روح العلمانية واحدة وهي انفصال السياسة عن الديانة، فإن هذه الروح ليست نتاجا طبيعيا أفرزته حتمية قائمة في الأشياء ذاتها، وإنما هي نتاج صناعي ابتدعته العقول باعتباره إجراء تدبيريا يـُمكِّن من ضبط مختلف المصالح؛ غير أن خلوَّها من هذا السند الطبيعي أو قل من **الشرعية الطبيعية** جعلها أشبه بـ«الشبح» منها بالروح؛ والشواهد على هذه **«العلمانية الشبَح»** لا تغيب عن ذي لُب، إذ أن العلمانية تـُجزّئ الإنسان من حيث لا يمكن تجزئته، وتُرتّب هذه الأجزاء المختلَقة من حيث لا يـُمكن ترتيبها، وتعتبر منها ما لا يمكن اعتباره إلا مجموعا إلى غيره، وتلغي منها ما لا يمكن إلغاؤه إلا منفصلا عن غيره، جاعلة وحدة الإنسان كثرة متنافرة، وغافلة عن الآفات الوجدانية والوجودية التي لحقته بسبب تمزيق وحدته الكيانية.

ج. أن العلمانية تُعتَبر الحد الذي يفصل بين السياسي والديني، بناء على تصوُّر فاسد للدين وتصور فاسد للسياسة؛ أما فساد تصوُّرها للدين، فيقوم في كونها تحصر الدين في الوجدان، وتحصر الوجدان في خصوصية الإنسان؛ والصواب أن لوجدان إنسان امتدادا في كل جانب من جوانب حياته، باطنها وظاهرها، خاصّها وعامّها؛ أما فساد تصوّرها للسياسية، فيقوم في حصر السياسة في التدبير غير الأخلاقي، وحصرُ التدبير غير الأخلاقي في مظاهر الإنسان الخارجية؛ والصواب أنه لا تدبير يرتقي بالإنسان بغير استناده إلى القيم الأخلاقية، وأن السياسة بغير أخلاق إنما هي تدبير الدواب، وأن المصالح بغير معان أخلاقية إنما هي مفاسد خفية.

د. أن وضع العلمانية كوضع الدين، إذ أنها عبارة عن رؤية شاملة إلى الأشياء كما أن الدين عبارة عن رؤية شاملة إلى العالم؛ فقد نسلِّم بنظرة علمانية متأخّرة تفصل بين

«إجراءات العدل» التي تَعمُّ الناس جميعا وبين «تصورات الخير»[7] التي تظل اختيارات خاصة، جاعلة السياسة ضمن إجراءات العدل، والدينَ ضمن تصورات الخير؛ فعندئذ، يلزم أن تكون العلمانية نفسها أحد هذه التصورات الشاملة للخير؛ وينهض دليلا على ذلك أنها تقرّرت مبدأً للمجتمع الحديث، بناء على وجود تيارات فلسفية مضادة للدين نحو «الإلحادية» و«اللاأدرية» و«الوضعانية»، بل بناء على تأثُّر بهذه التيارات اللادينية وتوجيه من لدن أربابها، فتكون تصورا فلسفيا شاملا للخير مضادّا للدين، أي في نهاية المطاف، دينا مثل الدين؛ **فالعلمانية هي**، بالذات، **دين اللادين**؛ فإذن، ليس للعلمانيين أن يفخروا بأنهم عَلَوا على المتدينين، ولا أنهم أصلحوا حيث أفسد هؤلاء، وإنما هم متدينون مِثلهم استطاعوا أن يـُموِّهوا على الناس، ويغرسوا في عقولهم، بفضل واسع سلطانهم السياسي وهائل عتادهم الإعلامي، بأنهم مرقوا من الدين، وما هم بِـمارقين، لأن دينهم هو، بالذات، دين المروق.

2. الرد على تهمة انتهاك الحجاب لمبدإ العلمانية

بعد هذه المقدمات الأربع عن أوصاف العلمانية: «التعدد» و«الابتداع» و«الفساد» و«التدين»، نمضي إلى الرد على المساوئ التي نسبها العلمانيون إلى «التحجب»، واحدة واحدة.

1.2. إبطال دعوى إلزام المرأة بالحجاب

يقول العلمانيون بأن الاحتجاب إلزام لا اختيار؛ هذه الدعوى تنطوي على تناقضات ناتجة عن فساد تصورهم للإلزام بوجه عام وللإلزام الإلهي بوجه خاص.

أما عن فساد تصوُّرهم للإلزام عموما، فيتجلى فيما يلي:

1.1.2. أن الإلزام خارجي، لا داخلي؛ يقرِّر العلمانيون أن علاقة المحتجبة بالإلزام علاقة خارجية، لا داخلية؛ فإذا قيل لهم بأن الاحتجاب نابع من داخلها، قالوا: «إن

(7) نظرية «جون رولز» (John RAWLS) في العقد الاجتماعي.

المحتجبة إنما استدخلت هذا الإلزام، متوهمة أنه نابع من إرادتها، بحيث يتعين تخليصها من نيره، حتى ولو لم تقتنع بوقوعها تحته إذا اقتضت الضرورة ذلك»؛ فكان أن قرّروا أن يستبدلوا مكان الإلزام بارتداء الحجاب الإلزام بعدم ارتدائه، على أساس أنه يضر بإرادة المحتجبة؛ إذ وضعوا، على مراحل، ضوابط وقوانين تـمنع من الاحتجاب في المؤسسات والأمكنة العمومية؛ وتناقضُهم في هذا أوضح من أن يُستدل عليه، إذ **ينهَون عن إلزام ويأتون مِثله أو شرّا منه** كما سيتضح؛ ومن دواعي هذا التناقض ما يلي:

أ. **أنهم يتصوَّرون أن علاقة الإنسان بأوامر الدين علاقة خارجية**؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أنه ليس في سلوكيات الإنسان أشدَّ تغلغلا في باطنه من الأوامر الدينية، نظرا لأنها تـُجيب عن أسئلة لا أنفذ منها في داخله، إن أصلا لظهوره أو معنى لوجوده أو مصيرا بعد مـماته؛ ولا يختلف حال المتحجبة في الانشغال بهذه الأسئلة الوجودية عن باقي الناس ولو اختلفت عن بعضهم في الظفر بالأجوبة عنها؛ ثم إن المحتجبة توقن بأن آمِرَها، جل وعلا، أقرب إليها من نفسها، ينظر إليها قبل أن تنظُر إلى نفسها أو إلى غيرها، فيسبق إليها الحياء من جلاله، وعلامةُ حيائها ارتداء حجابها؛ ومن ذا الذي ينكر أن الحياء خُلُق نابع من الفطرة، وأن الفطرة ذاكرة مبثوثة في الوجدان؛ فيلزم أن تكون علاقة الحياء الأخلاقية التي تَصِل المحتجبة بربها علاقة وجدانية روحية.

ب. **أنهم يتصورون أن الإلزام ضار وأن الاختيار نافع**؛ وليس الأمر كذلك، ذلك أن الإلزام لا يكون ضارا حتى يكون الشخص الملزَم مدرِكا لآثاره فيه، ورافضا لهذه الآثار؛ أما إذا لم يكن مدرِكا لهذه الآثار، فلا يستطيع أن يـُميّز بين الإلزام وبين الاختيار، لا حقيقةً ولا تبعات؛ فلا يُعتَبر ما يبديه من رفض لأمر غيره، إذ لا يدل هذا الرفض على معرفته بالإلزام كما لا يُعتبر ما يبديه من رضى بفعله، لأن هذا الرضى لا يدل على معرفته بالاختيار؛ فهو لا يزال يحتاج إلى اكتساب القدرة على التمييز بين المفهومين؛ ولا اكتساب لها من غير تعليم، وقد يكون تعليما شاقا وطويلا؛ وأما إذا كان مدرِكا لآثار الإلزام فيه، ولكنه يرفض هذه الآثار بلا سبب معقول ولا عذر مقبول، فإنه يكون متَّبعا لهواه؛ واتباعُه لهواه لا يعني مطلقا أنه مختار، وإنما أنه واقع تحت وطأة ما يـُمليه عليه هواه وقوعَه تحت إلزام سواه؛ كما أن الاختيار لا يكون نافعا، حتى يكون الشخص

المختار مدرِكا للمسؤولية المترّتبة عليه، وراغبا في تحمُّل هذه المسؤولية؛ أما إذا لم يكن مدرِكا للمسؤولية المترتبة على اختياره، فإنه يكون قد أتى فعله جُزافا، لا اختيارا، ولا، بالأحْرى، طلبا لمنفعته، فلا يُعتبر، فيبقى باب إلزامه بما ينفعه مفتوحا؛ وأما إذا كان مدرِكا لمسؤوليته، ومتحملا لها، فيعود عليه فعله بالنفع من حيث إنه يمارس إرادته فيه، لا، بالضرورة، من حيث النتائج التي يفضي إليها هذا الفعل.

والمحتجبة قد تكون قاصرة لا تـُميِّز بين الإلزام والاختيار، فيسعى أبواها المسلمان إلى أن ينشِّئاها على دينهما، بحكم حق الوالدين، بل واجبهما، في تربية أولادهما على ما هما عليه من القيم الأخلاقية والممارسات الدينية، فينصحانها بالاحتجاب، على سبيل الاستئناس به قبل البلوغ، لا على سبيل الإكراه عليه، وعلى اعتبار أنه لباس المرأة الذي يستر عورتها، لا على أنه علامة تُبرز تديُّنها؛ والنصيحة غير الإلزام، إذ تترك للمنصوح اختياره، فتكون النصيحة للقاصرة، بموجب منطق العلمانيين أنفسهم، خيرا لها من عدمها، بحكم فقد التمييز؛ أما إذا كانت المسلمة بالغة، فلا إكراه في احتجابها من جهات عدة: **إحداها**، أنها تشعر بأن حجابها وديعة ائتمنها رب العالمين عليها، والأصل في الأمانة هو الاختيار؛ **والثانية**، أنها قرَّرت بمحض اختيارها، وقبل أن تأتمر بالأوامر وتنتهي عن النواهي، أن تكون إرادتها موافقة لإرادة ربها؛ فيلزم، حينها، أن تكون اختياراتها هي عين أوامر ربها؛ **والثالثة**، أن دوام حفظها لحجابها يجعلها لا تجد في احتجابها أبدا، لا كلفة، ولا مشقة، حتى كأنها تساير هواها؛ فمن أين من هذا ما يزعمه العلمانيون من أنها مقهورة على الاحتجاب، فيجبرونها على تركه! والحق أنهم لم يفعلوا ما فعلوه إلا لكي يتذرعوا بوجود قهر متوهَّم على الحجاب، حتى يمارسوا قهرهم على المحتجبة، مكرا منهم في محاربة دينها؛ فلا جرم أنهم هم القاهرون لإرادتها، وليس أبدا لباسها الذي به ستر جسمها.

وأما عن فساد تصوّرهم للإلزام الإلهي خصوصا، فيتجلى فيما يلي:

2.1.2. الإلزام الإلهي مشابه للإلزام البشري، لا مباين له؛ يعتبر العلمانيون علاقة الإنسان بالإله نظيرة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان؛ وهل في فساد العقل أبعد من المماثلة بين الإلزامين المذكورين! إذ أن وجوه الفرق بينهما أكثر من أن تُحصى؛ وحسبنا أن نذكر

منها ثلاثة تُبطل دعوى إجبار المسلمة على الاحتجاب؛ أحدها، أن الإلزام الإنساني إلزام يتلقاه الإنسان في **ظاهر تعامله** مع الآَخر؛ بينما الإلزام الإلهي إلزام يتلقَّاه في **باطن تعامله** مع ربه؛ والباطن، بخلاف الظاهر، لا يُجبَر على قبول ما لا يريد؛ وصلة المحتجبة بحجابها، أصلا، صلة بباطنها؛ **والثاني**، أن الإلزام البشرى موصول بـ«النسبة النفسية» التي تجعل الإنسان يرى صدور الأشياء منه، بينما الإلزام الإلهي موصول بالفطرة الروحية التي تجعله يرى صدور كل شيء من ربه؛ وعلاقة المحتجبة بحجابها، أصلا، علاقة روحية؛ **والثالث**، أن الإلزام البشري أمر مُلكي غاية ما يُحصِّل به الإنسان هو القدرة على الإسراء في عالم الحس ما شاءت نفسه أن يُسري، بينما الإلزام الإلهي أمر ملكوتي يُحصِّل به القدرة على العروج بروحه في عالم المعنى ما شاء ربُّه أن يعرُج؛ **والحجاب إنما هو معراج المرأة إلى هذا العالم الروحي**.

ولما شَبَّه العلمانيون الإلزام الإلهي بالإلزام البشري، اعتبروه مقيِّدا للإنسان تقييد الإلزام البشري له، بل اعتبروه معبِّدا له بما لم يعبِّده به هذا الأخير؛ وهذا غاية الجهل بخصوصية الأمر الإلهي؛ وإيضاح ذلك من الجوانب الآتية:

أ. أن الإلزام الإلهي جاء لكي يُخرج الإنسان من ظلمات نفسه إلى نور ربه، والنور الإلهي نور **مطلق** بمعنيين: أنه لا **قيد** له وأنه لا **حد** له؛ فإذا كانت الحرية الحقة قبسا من النور، فكيف إذا رُزق الإنسان قبسا من نور ربه! فحريته لا تعدِلها حرية، إذ يصير متمتعا بحظ من **الإطلاق** على قدره، تكريما له من ربه؛ وعلامة هذا الإطلاق أنه يبذل روحه من أجلها، كأنه، بموته الظاهر، إنما يواصل تـمتُّعه بحريته، ويُبقيه إلى ما لا نهاية؛ والمسلمة، وهي تُلقي عليها بحجابها، يُلقَى عليها نور من ربها؛ وإلقاءُ نوره عليها، سبحانه وتعالى، يخرجها من ظلمة العورة ويحرّرها من قيد النظرة؛ فإذا تحرَّرت من نظرات غيرها، فكيف لا تتحرر في نفسها بـما يجعلها تتشوَّف إلى **انطلاق** روحها!

ب. أن الإلزام الإلهي يحرّر من سلطان الهوى؛ فليس للإنسان إلا طريقان يسلكهما في حياته لا ثالث لهما، وهما: «**اتباع الهوى**» الذي يفضي إلى العبودية و«**اتباع الهدى**» الذي يفضي إلى الحرية؛ فإذا اختار أن يتبَّع أهواء نفسه، فلا تبدو له هذه الأهواء كذلك، إذ

تزيّنها له نفسه، فتبدو له إما على صورة **أفكار مثمرة** ابتكرها عقله أو على صورة **أغراض مُرضِيَة** تعلَّقت بها إرادته، فيقع في العبودية لنفسه من حيث يظن أنه آخذ بأسباب الحرية، لا لكون هذه الأفكار والأغراض تستبد بنفسه فحسب، بل أيضا لكون محدودية عقله ومحدودية إرادته تُلقِيان به في التبعية للأشياء التي في أفقه؛ ولا خروج من هذه العبودية للذات والأشياء إلا بسلوك طريق الهدى، نظرا لأنها تجعل الإنسان ينسب أفكاره وأغراضه إلى ربِّه، لأنه يكون قد أتاها على مقتضى أوامره، كما تجعله يتوسط بربه في طلب الأشياء من حوله، لأن هذ التوسط يستبدل، بسلطان الأشياء عليه، مطلَق سلطانه؛ وقد اختارت المحتجبة بعزم لا يني أن تَكِل أمرها إلى ربها، فلا تنسُب إلى نفسها، لا عقلَها ولا إرادتها، فضلا عن هدايتها إلى الاحتجاب وحسن سيرتها بين الناس؛ كما لا تُعلِّق قلبها بغير ربها فيما تلاقيه من موصول الأذى، سخرية منها وتضييقا عليها وهضما لحقوقها، فخرجت، بالتجائها إلى ربها، من عبوديتها لأهواء نفسها وأذى غيرها إلى سعة الحرية الموصولة بربها.

ج. أن طاعة الإلزام الإلهي تحقُّق بالعبودية لله التي هي عين الحرية؛ فماهية الإنسان أنه **عبد** لمولاه، جلّ وعلا، إذ هو الذي خَلَقه ورزقه؛ والإنسان مطالَب بأن يُقرّ بهذه الحقيقة، فيحيا وجوده ويأتي سلوكه على وفقها، لأن في خروجه عنها خروجا عن ماهيته؛ وهذا الخروج يتخذ صورتين: إحداهما، خروج إلى «**الماهية البهيمية**»، إذ يكون قد استغرق في عصيان الأوامر الإلهية التي تورّثه كمال الإنسانية؛ والأخرى، خروج إلى «**الماهية الإبليسية**»، إذ يكون قد أصرَّ على تحدي الإرادة الإلهية التي أنشأت هذه الأوامر، فاسدا في نفسه، ومفسدا لغيره؛ وهذا يعني أن إقرار الإنسان بماهيته العبدية لا يستقيم على أصوله، حتى يسعى إلى أن يقيم على عبوديته الاضطرارية، خَلْقا ورزقا، عبوديةً اختيارية، تخلُّقا وتقرُّبا؛ فكمال الإنسان أن يكون عبدا لله اختيارا، فضلا عن كونه عبدا له اضطرارا؛ ولا يكاد الإنسان يتغلغل في هذه العبودية المختارة، حتى ينفتح له باب الحرية على مصراعيه، إذ لا شيء من الفانيات يسترقُّه، بل حتى الباقيات الصالحات لا تسترقُّه؛ **وما أمرُ ذات الحجاب إلا هذا الإنسان الذي اختار أن يكون عبدا لله، فصار حرًّا بغير حساب**؛ فما كانت لِتـــعجل إلى حجابها تستتر به، لا تبالي إن أحاطت بها الأنظار من

كل جانب، أو تألب على احتجابها الداني والقاصي، لولا أنها تحققت بأنها في يد القدرة الإلهية تُقلّبها كيف تشاء، إن ابتلاء لصبرها أو تكفيرا عن ذنبها أو تعظيما لأجرها؛ فبعد أن تحققت، عن اختيار، بأنها أَمَة الله، فلم يَعُد يشغلها الناس، لا دفعا لأذاهم، ولا جلبا لرضاهم، وإنما شاغلُ شُغلِها هو محبة ربّها، وقد تولاها بأنوار ستره من وراء حجاب مستور.

2.2. إبطال دعوى إهانة المرأة

يزعم العلمانيون أن المتحجبة أُهدِرت كرامتها؛ وهذا الزعم باطل، وتوضيح بطلانه كما يأتي:

1.2.2. فساد تحكيم المظهر الخارجي في الفصل بين الكرامة والإهانة؛ معلوم أن المنظور المادي إلى العالم يطغى على العلمانيين، فيجعلهم يقوّمون التصرفات بحسب المظاهر الخارجية؛ وهذا التقويم الخارجي مردود من وجوه:

أ. أن الاتفاق على دلالات هذه المظاهر الخارجية غير حاصل البتَّه؛ فما يراه العلمانيون مُذلا للمرأة قد يراه سواهم مُعزا لها، والعكس صحيح أيضا، فما يرونه مُعزا لها، قد يراه هؤلاء مذلا لها.

ب. أن الكرامة قيمة، وكل قيمة عبارة عن معنى لا يُدرَك بالحس، وإنما **بالفهم**، كما أنها عبارة عن مثال لا وجود له في نطاق الواقع، وإنما وجوده في نطاق **الواجب**، فكيف يُستدل بالمحسوس على «المفهوم»، وبالواقع على «الواجب»، إلا أن يكون استدلالا بالأدنى على الأعلى، فيبقى استدلالا ظنيا يُؤخذ به أو لا يؤخذ، لا قطعيا حقيقيا يلزَم الأخذُ به.

ج. أن الكرامة قيمة وجودية عليا، بل لا أعلى منها لو اعتبرنا اقترانها بخَلْق الإنسان؛ وهذا يعني أنها تنزل في سُلَّم المعنى والواجب المحدِّدَين للقيمة رتبة غاية في البعد عن كثافة المادة، أي غاية في «اللطافة» أو «الرقة»، فيكون الاستدلال عليها بالمظهر الخارجي، على فرْض حصول الاتفاق في تأويله، أبعد في الظنية والاحتمال من الاستدلال على قيمة دونها؛ لهذه الأسباب كلها، فإن القطع بوجود انتهاك لكرامة المرأة، بناء على مظهر

احتجابها، يكون مجانبا للصواب، فإنَّ أخفى المعاني لا يحسِم فيه، وجودا أو عدما، أجلى المباني؛ والكرامة معنى خفي والحجاب مبنى جلي، فلا يُتوسّل به في الفصل في أمرها، إن وجودا أو عدما، **إلا بدليل**؛ ودليل المحتجبة على وجود كرامتها طاعتُها لأمر ربها؛ فطاعته سبحانه موجبة لوجود الكرامة، فهو الذي كرّم بني آدم وفضَّلهم على كثير ممَّن خلق .

2.2.2. بؤس الدعوة إلى التشبّه المتبادل؛ معلوم أن العلمانيين يرفعون مبدأ المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة في وجه المنادين بحفظ الحجاب، حتى يبدو الاحتجاب مخالفا لركن من أركان العلمانية، فيقررون، بموجب القانون، منعه في المؤسسات والطرقات؛ إلا أن تصوُّرهم لهذه المساواة أفقر من أن نخوض في بيان معايبه، لأنه يجعل من المساواة مجرَّد تشبُّه متبادل بين المرأة والرجل؛ والرد على هذا التشبّه المتبادل يكون من الوجوه الآتية:

أ. يجوز أن يكون التشبّه المتبادل في الحقوق أظلم لطرفيه من عدمه، ذلك لأنه لا يمكن الظفر **ببداية مطلقة** في وضع الإنسان تكون أشبه **بالصفر** يتم الانطلاق منها في إسناد الحقوق المتشابهة، وإنما يتم إسناد هذه الحقوق للطرفين بصورة آلية، وحظُّ كل طرف من هذا الوضع الإنساني مختلف عن حظ الآخَر؛ فإذا كان التفاوت في الأصل ثابتا، فإن ظاهر التساوي في الفرع ظلم.

ب. أن المراد بتشبُّه المرأة بالرجل في سياق الحملة على الحجاب هو أن تتكشف المرأة المسلمة تكشُّف الرجل، فترتدي لباسا مِثْل لباسه أو لباسا مثل لباس المتكشفة؛ أما ارتداؤها لباسا مشابها للباس الرجل، فيكشف منها ما يزيد بكثير عما يكشفه منه، لقدرته على وصف مفاتنها، فيكون تشبُّهها مُضرّا بحقها في حجب ما يحجبه الرجل من جسمه؛ وأما ارتداؤها لباسا مشابها للباس المتكشِّفة، على فرض أن هذا اللباس يتحقق به التشبه بالرجل في الحقوق، فإنه يرجع إلى حرمانها من حقها في الاختلاف في اللباس كما لها حق الاختلاف في العقيدة.

ج. أن التشبُّه في الحقوق بين الجنسين قد يفضي إلى تبديل بعض الجوانب في سلوكهما،

فتنتقل أخلاقُ أحد الطرفين إلى الآخر بـما يَضرّ بأخلاقه؛ فمتى سلَّمنا بأن اللباس يقترن بجملة من الهيئات والحركات الظاهرة، جاز أن تتخذ المرأة التي تلبس لباس الرجل من الهيئات ما يتخذه الرجل، وتأتي من الحركات ما يأتيه؛ وليس هذا فحسب، بل أكثر من ذلك، تنشأ عن هذه الهيئات والحركات الظاهرة هيئات واستعدادات معنوية في النفس، أي أنها تورِّث صاحبَها الأخلاق المناسبة لها في الأصل؛ وهكذا، فإذا اشتهرت أخلاق الرجل بالصبغة الذكورية، فلا يبعد أن تكتسب أخلاق المرأة، هي الأخرى، بحكم طول ارتدائها لـما يرتديه الرجل، هذه الصبغة الذكورية، إن قليلا أو كثيرا، فيصح أن توصف بـ«**الرَّجُلة**»[8].

فيتضح أن المطلوب ليست مساواة المرأة بالرجل في الحقوق بمعنى تشبّهها به في نوعها وعددها، وإنما هو إعطاؤها من الحقوق ما يدفع الظلم عنها، ويقيم ميزان العدل بينها وبين الرجل؛ وفي هذه الحال، يجوز أن يكون لها من الحقوق ما ليس له بموجب الفرق بين الجنسين الذي لا يلغيه أو يهمله إلا من ينكر وجود الطبيعة الخَلْقية، كما يجوز أن يكون لها من الحقوق أكثر مـما له، بموجب الحيف الذي لحقها، أو يكون لها أقل مـما له، بموجب تحمُّله مزيدا من عبء المسؤوليات.

3.2.2. شناعة القول باستئثار الرجل بجسم المرأة؛ يزعم العلمانيون أن الرجل يقصد من وراء احتجاب المرأة أن يستأثر بجسمها، متصرفا فيه بحسب هواه؛ ولو أن هذا القول لا يستحق الرد لشذوذه عن متعارف الناس، فإنه يكشف عن رسوخ المنظور المادي عند العلمانيين في الحكم على العلاقة بين الرجل والمرأة؛ وبيان ذلك كما يأتي:

أ. أنه يفرّق بين الاستئثار بالجسم والاستئثار بالقلب، فينكر أن يستأثر الرجل بجسم المرأة، ولكنه لا ينكر أن يستأثر بقلبها، كأنّ في الاستئثار بالجسم ظلما ليس في الاستئثار بالقلب، وما درى أنه لولا أنه استأثر بقلبها، ما كان ليستأثر بجسمها! وعليه، فإذا جاز أن يكون استئثار الرجل بجسم المرأة ظلما لها، فبِأن يجوز أن يكون استئثاره بقلبها ظلما لها من باب أوْلى.

(8) أي مؤنث الرجل.

ب. أن العلماني لا يرى في تَـحجّب المرأة المتزوجة استئثارَ زوجها بقلبها، وإنما يرى فيه استئثاره بجسمها؛ ولولا أن نظرته المادية استبدت به أيما استبداد، لأدرك بأن الاستئثار بالجسم ليس أوْلى من الاستئثار بالقلب، حملا على التحجب، بل لو أنه اعتبر قيمة «العطاء» التي تلازم الحب، لتبيّن أن أَوْلى الاستئثارين بجلب التحجب هو الاستئثار بالقلب؛ فعندئذ، يكون حجاب المرأة علامة على حبها لزوجها، لا على استمتاع زوجها بجسمها.

ج. أن العَلماني لا يتصور العلاقةَ بالجسم إلا على صورة علاقة بين «مالك» هو الذات و«مـملوك» هو الجسم، فتقرّر عنده أن علاقة المرأة بجسمها لا تكون إلا علاقة مِلْك؛ فإذا انتُزعت منها ملكيته، فقد لحقها الاستلاب والاستعباد؛ والحجاب علامة على أن ملكيتها لجسمها منزوعة، فتكون مستعبدة لمالكه، واقعيا كان أو وهميا؛ وهذا التصور غاية في الضحالة ولو أخذ به من أخذ من أرباب الفكر الاقتصادي والفكرانية الاستهلاكية؛ ذلك أن الإيمان ينزع عن علاقة ذات الحجاب بجسمها صفة الـمِلك ويورّثها صفة تُضادها، وهي «**الأمانة**»؛ فعلاقتها بجسمها علاقة ائتمان، لا علاقة امتلاك؛ وحينها، لا يشغلها أن تتمتع بحقوقها فيه، تصرُّفا به، وإنما أن تنهض بواجباتها حياله، رعاية له؛ فإذا كان هذا حال المحتجبة مع جسمها، فما الظن بزوجها الذي تحتجب له، امتثالا لربها! فإن **علاقته بجسمها علاقة ائتمان مزدوج**، إذ ائتمنته امرأته على جسمها، مـُمكِّنة إياه من نفسها، وعلامة هذا الائتمان الأول أن لهذا التمكين شروطا ينبغي أن يستوفيها؛ كما ائتمنه ربه على هذه الأمانة، مبيحا له الاستمتاع بها، وعلامة هذا الائتمان الثاني أن لهذا الاستمتاع واجبات ينبغي أن يؤديها.

3.2. إبطال دعوى ممارسة المحتجبة للتبشير

يدعي العَلمانيون أن المحتجبة تمارس التبشير بدينها؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه من الجوانب الآتية:

1.3.2. الفرق بين «الدعوة» و«التبشير»؛ ذلك أن «الدعوة» عبارة عن عرض معتقد أو مسلك من أجل بيانه وتبليغه لمن لا علم له به، تاركا له الخيار في الأخذ به أو نبذه،

بينما «التبشير» عبارة عن عرْض معتقد أو مسلك من أجل حث الآخر أو حمله على الأخذ به، متخذا الوسائل المتاحة التي يترجّح أنها تُوصّل إلى هذا الغرض، حتى لو كانت مشبوهة؛ فلو فرضنا أن المحتجبة تقوم بعرض معتقدها أو مسلكها، فالصواب أنها تمارس «الدعوة»، لا «التبشير»، نظرا لأن مفهوم «التبشير» مفهوم غائب عن ثقافتها، ومفقود في مجالها التداولي، وبالتالي ليس مقولةً مُكيِّفة لعقلها كما يكيّفه مفهوم «الدعوة»؛ لهذا، لا يـمكن أن يخطُر على بالها أن تقيم مع الآخر علاقة «تبشير»، حاملة له على قبول عرضها، بفضل الالتجاء إلى وسائل تَكسر إرادته؛ بل إنها، على العكس، تسعى إلى أن تحفظ هذه الإرادة، بل تعمل على جبرها إذا كُسِرت، بموجب أنه لا إيمان مع وجود الإكراه، فإيمان الـمُكرَه البالغ كطلاق المكره، لا يستحق الاعتبار؛ إذ أن الإيمان حقيقة وجدانية، والوجدان لا يُؤمَر، وإنما يُرغَّب؛ أضف إلى ذلك أنها تتورَّع، بل تمتنع عن أن تلجأ إلى وسائل لا يجيزها دينها، بموجب أن الحق لا يُتوسَّل إليه بالباطل؛ وعلى هذا، يلزم أن تكون علاقتها بالآخر علاقة «دعوة» على شرائط دينها.

2.3.2. لا دليل على أن مجرّد ارتداء الحجاب تبشير؛ إن الادعاء بأن الاحتجاب، في حد ذاته، تبشير مردود عليه من الوجوه الآتية:

أ. لو سلَّمنا بهذا الادعاء، لعرَضت لمفهوم «التبشير» آفة «الابتذال»، إذ يصبح كل مظهر، كائنا ما كان، تبشيرا؛ وفي هذا الحال، لا يَقلُّ لباس التكشف عن لباس التحجب تبشيرا.

ب. أن هذا الادعاء حكم على النوايا كأنما العلماني فتّش قلب المحتجبة، فاطلع على نيتها في التبشير؛ ومعلوم أن مِثلَ هذا الحكم ظُلْم صريح، حتى ولو كانت للمحتجبة نية الدعوة، لأن مردَّ الحكم على هذه العلاقة الباطنة إلى الذي يعلم السرَّ وأخفى وحده، جل جلاله.

ج. أن انشغال المحتجبة بطلب التمتع بحق الاختلاف في اللباس، في مجتمع يزدري حجابها، بل يعاديه، مُقْدِما على حَظْره، لا يدع لها مجالا للانشغال بالدعوة إليه؛ فلم يثبت لها بعد هذا الحق في الاختلاف، حتى تـُجيز لنفسها بأن تمضي إلى الدعوة إليه؛ وغاية ما

يمكن أن تدعو إليه، في هذا الظرف، هو أن تعرض على نظيراتها من المتحجبات بأن يوحّدن صفوفهن أو يُشهرن مطالبهن، عسى أن يظفرن بهذا الحق الذي سرعان ما تبيَّن أنه لم يُفِد فيه لا توحيد صفوفهن ولا إشهار مطالبهن.

د. أن الحجاب لا يدل بذاته، مطلقا، على الدعوة، ناهيك عن التبشير، حتى ولو دل على فائدته اللباسية، بل دلَّ على مضمونه الاعتقادي وأثره السلوكي، لأنه وإن شَهِد على نفسه، فإنه لا يُشهِد الناس عليه؛ وإنما الذي يجوز أن يدل على الدعوة هو المحتجبة متى أتت أقوالا مسموعة أو أفعالا ملحوظة ثَبَتَ بالدليل أنها تدخل في إطار عَرْض معتقدها على الآخَرين؛ وما لم يقم هذا الدليل، فلا يجوز أن تُنسَب إليه الدعوة إلى الاحتجاب.

3.3.2. سلوك المحتجبة بين الارتقاء الأخلاقي والتجدد الأخلاقي؛ وإيضاح ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أن الاحتجاب يجعل المرأة ترتقي بسلوكها، تاركة أشياء كانت تأتيها قبل أن تحتجب، إن أقوالا أو أفعالا، وساعية إلى أن تأتي أشياء أخرى كان يَشُقّ عليها إتيانها، كسلا منها أو كانت لا تأتيها البتة، غفلةً منها؛ والحال أن هذا التحول في السلوك يلاحظه كل مَن وُجد في محيطها، سواء كانت له معرفة سابقة بها، مِدركا قدر التحول الذي حصل لها أو لم تكن له هذه المعرفة، واقفا على الفرق في التصرفات بينها وبين بعض المتكشفات؛ وهكذا، فإن ما يُشعر بالدعوة إنما هو وجود هذا التحول الخُلُقي لدى المحتجبة للعيان.

ب. أن الحجاب ليس لباسا عاديا تلتحفه المرأة كما تلتحف أى رداء، فيستوى عندها لبسه أو استبدال غيره به، وإنما تعتبره **أفضل** لباس عندها؛ وهذا يعنى أنها تحيطه بجملة من **القيم الأخلاقية** التي اختارت أن تُوجّه بها حياتها، بدءاً بالحياء وانتهاء بالاستقامة؛ ولو أن هذه القيم عبارة عن أمور معنوية لا تُرَى بالعين، فإنها لا تلبث أن تنعكس آثارُها في الارتداء والتعامل مع الآخَر، بحيث يلاحِظ هذا الآخَر، لا مجرد تحوُّل في أخلاقها، وإنما **ارتقاء** فيه؛ والارتقاء أظهر من التحوُّل؛ فهو أخصّ منه، فقد يتحوَّل الشيء إلى مِثْله، بينما الارتقاء لا يكون إلا تحوُّلا إلى الأحسن.

ج. قد سبق أن علاقة المرأة بحجابها علاقة روحية غير مادية، حتى ولو أن حجْب

جسمها يرجع، في عين الناظر، إلى مادية حجابها الظاهرة؛ والأصل في وجود علاقتها الروحية به هو وجود إيمانها؛ ومع أن الإيمان مغروس في الوجدان، فإنه يَسري في كافة مدارك الإنسان، بل في كافة أعضائه ولو أنها لا تنطق مثلما تنطق مداركه؛ ومتى تحوَّلت مدارك الإنسان بفضل الإيمان، صارت مدرَكاته غير مدركات فاقد الإيمان؛ ولـمّا كانت المحتجبة تتعاطى التعامل مع الآخَر بهذه المدرَكات التي جدَّدها الإيمان، كان لا بد للآخر أن يلحظ هذا التجدد الإدراكي لديها؛ والتجدد أظهر من الارتقاء؛ فهو أخصّ منه، فقد يرتقي الشيء إلى ما لا إبداع فيه، بينما التجدد لا يكون إلا ارتقاء إلى ما هو أبدع؛ ثم إن الإيمان ليس رتبة واحدة، بل هو رتب كثيرة، بحيث يكون للمحتجبة من التجدد في أخلاقها بقدر ما لها من قوة الإيمان، حتى إن شفوفها الروحي يكسو ظاهر بنيتها، **كأنه لا حجاب لها إلا حجاب الروح**؛ فأي سلوك، إذن، أرقى من أن تُرى عليها أنوار الحجاب، وقد نُفِخت في صورته روح الإيمان!

4.3.2. اتباع المحتجبة سبيل الحكمة؛ لا تُـمارس المحتجبة، كما يزعم العلماني، التبشير، بطريق الوعظ، إن ترهيبا أو ترغيبا، وإنما تسلك طريق **الحكمة** في تعاملها مع الآخرين؛ ومعلوم أن مقتضى الحكمة هو تصديق الأفعال للأقوال؛ وهذ التصديق يتجلى في سلوكها الحي، إن تَـحوُّلا بارزا أو تخلُّقا راقيا أو تحققا روحيا؛ فإذا حدَّثت عن هذا السلوك، فإنها لا تُـحدّث إلا عما يَشهده الآخرون بأم أعينهم من انقلاب إيجابي في مسارها، انقلابٍ لولا وجود موانعَ تَخصُّهم، لارتضوه انقلابا لأنفسهم، إذ لا يرون إلا موافقة أفعالها الحسنة لأقوالها الطيبة؛ ثم إن للحكمة ميزة ثانية، وهي أن الفعل يتقدم القول في هذه الموافقة، ولا يتأخر عنه، حتى كأن القول عبارة عن «**شهادة**»، لا «بَلاغ» **فذات الحجاب لا تبشّر، وإنما «تَشهَد»**؛ والشاهد مُخبِر غير مُجبِر، ومُعْلِم غير معَلِّم؛ ولا تبشير إلا مع وجود التعليم واحتمال الإجبار؛ وليس هذا فقط، بل هناك ميزة ثالثة لهذه الحكمة التي تأخذ بها المحتجبة، وهي أن الدافع الأول إلى حديثها ليس همَّ الاستقطاب وتكثير المحتجبات، وإنما هو فرَح التحدث بنعمة التحول وإشراك الآخرين في هذا الفرح[9]، كأن حديثها

(9) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله يحب أن يرى أثر نعمته على عبده»، أخرجه الترمذي

«**شكر**»؛ **فذات الحجاب لا تبشر، وإنما «تَشْكُر»**؛ والشاكر مجيب غير معترض، ومستزيد غير مستنقِص؛ ولا تبشير إلا مع وجود النقص واحتمال الاعتراض.

فهاهنا صفات ثلاث لالتزام المحتجبة الحكمةِ في سلوكها وحديثها، وهي: «**موافقة الفعل للقول**» و«**الشهادة**» و«**الشكر**»؛ وبشيء من التأمل، يتبيَّن أن هذه الصفات عبارة عن مراتب ثلاث للتخلق تتقلب المحتجبة فيها، أدناها «الموافقة»، وأوسطها «الشهادة»، وأعلاها «الشكر»؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون هذا الالتزام بالحكمة بعيدا عن التبشير كل البعد، إذ يجوز أن يكون التبشير بلا موافقة؛ وحتى إذا كان بموافقة، فيجوز أن يكون بلا شهادة؛ وحتى إذا كان بشهادة، فيجوز أن يكون بلا شكر؛ فأين من هذا ما ابتُلِي به هذا العالَم الإعلامي والاتصالي من تبشير شامل أضحى قانونا للتواصل؛ إذ لا كلام لـمُتَّصل فيه إلا وتحته الرغبة الشديدة في كسْب الآخر إلى جانبه، ناهيك عن الخطاب السياسي الذي أضحى يزاحم الخطاب الديني، أخذا بأسباب التبشير؛ أما آلة الإشهار الطاغية، فحدّث ولا حرج، إذ لا تنفكّ تُنتج ما لا يتناهى من ألوان التبشير التي لا تضاهَى، تنويعا وتأثيرا.

5.3.2. سلوك المحتجبة وحديثها يحفظان حرية الآخَر؛ قد ميَّزنا بين «الدعوة» و«التبشير»، إذ الأُولى تبليغ للآخر مع انتفاء الضغط المعنوي، مباشرا كان أم غير مباشر، بينما الثاني هو تبليغ للآخَر مع احتمال ضغط معنوي أو مادي مباشر أو غير مباشر؛ ولئن كان العلماني لا يـُميّز بينهما، فإنه، مع ذلك، يتمسك بواحد من حقوق الإنسان التي يتخذها حجة على الاحتجاب، وهو الحق الذي يتمتع به كل شخص، كائنا ما كان، أن يُغيّر دينه؛ والحال أنه لا سبيل إلى حصول عملية تغيير الدين إلا إذا تقدّمتها عملية تبشير كافية، أي أن التبشير شرط في تغيير الدين؛ وإذا صح هذا، صح معه أن العلماني واقع في الجمع بين ضدين هما: «قبول تغيير الدين» و«رفض التبشير»؛ إذ أنه يقبل أن ينتقل الشخص عن دينه، لأن هذا الانتقال علامة على ممارسته للحرية في مجال الاعتقاد، ولكنه لا يقبل أن يُشحن هذا الشخص بالدين، لأن هذا الشحن علامة على مكابدته للعبودية

وحسَّنه.

في مجال الاعتقاد؛ ولا سبيل للعلماني للخروج من هذا التناقض: «قبول التغيير» و«رفض التبشير» إلا بتحصيل تصوُّرٍ للتبليغ يخلو من عيب التبشير، أي الضغط المعنوي أو المادي المباشر أو غير المباشر؛ فحينئذ، يستطيع الجمع بين تغيير الدين وهذا التبليغ الخالي من الضغط؛ ومتى عرفنا أن مفهوم «الدعوة»، على النحو الذي حددناه، يقوم بشرط هذا التبليغ، تبيّن أنه لا يُخرج العلماني من تناقضه إلا هذا المفهوم، إذ يتأتى له أن يجمع بين القبول بتغيير الدين والقبول بالدعوة التي هي شرطه.

ينتج من هذا أن المحتجبة أبعد ما تكون عن الإضرار بمن يدَّعي العلماني أنها تَضُرُّ بهم، لأن سلوكها وحديثها لا تبشير فيهما، حتى ولو نسبناهما إلى الدعوة؛ إذ لا أرفق منهما بالآخَر، ولا أحفظ منهما لحريته؛ لأن الواجب في هذه الدعوة الحكيمة أن تقوم على **الموافقة** بين الفعل والقول، صدقا في السلوك، وعلى **الشهادة**، بيانا للواقع، وعلى **الشكر**، إشراكا للآخر في متعة التحول؛ بل لولا وجود خصوصية هذه الدعوة بالسلوك الحي والقول الحيِي، لـَمَا كان للعلماني مخرج من التناقض الذي وقع فيه، جامعا بين جواز تغيير الدين وحظْر التبشير الذي يُعدُّ شرطا من شروطه؛ إذ لا أقدر من هذه الدعوة الحكيمة على إعطاء الفرصة للآخَر لكي يختار بنفسه ترك دينه ويختار بنفسه اعتناق دين غيره؛ وبهذا، يكون للمحتجبة فضلٌ بَيـّن على العلماني، مبادِلةً إحسانها بإساءته، إذ أنها تعيد إلى موقفه اتساقه المنطقي المفقود، وتَحفَظ للحرية مكانتها في المجال الاعتقادي.

4.2. إبطال دعوى تسييس المحتجبة للحجاب

يزعم العلمانيون أن المحتجبة تناضل نضالا سياسيا غايته إقامة نظام إسلاموي متخلف ومتطرف؛ والرد على هذه المزاعم من الوجوه الآتية:

1.4.2. «رُهاب الإسلام» سبب في فقدان الصواب؛ لقد بلغ الخوف من الإسلام من نفوس الغرب مبلغ المرض النفسي المُعدِي، مستوليا على جوارحهم ومداركهم كلها؛ فغدت عقولهم وأوهامهم وأبصارهم وأسماعهم وبواطنهم وظواهرهم مهُووسَة بـ«خطر الإسلام» الذي أضحى، في ظنهم، على الأبواب؛ وغني عن البيان أن الملاحِظ النزيه لهذه الظاهرة المـَرَضية المنتشرة لا يجد لها أسبابا وجيهة، كأنها وهم عظيم نزل

بدخائلهم؛ والحق أن هذا الخوف إنما هو **حيلة لاشعورية** يدفع بها الغرب الخوف الذي ظلوا، ولا يزالون، ينشرونه في المجتمعات الإسلامية المقهورة بطول إرهابهم المتعدد لها، استغلالا واستعمارا واستعبادا؛ وهكذا، يدفعون، عن أنفسهم، تهمة خطرهم الحقيقي على الآخرين، بتلفيق تهمة خطر الآخَرين الوهمي عليهم، وإلا، فأي الطرفين أوْلى بالخوف من الآخر: هل المسلم أم الغربي؟ وأي الخوفين أقرب إلى الواقع: هل «الخوف من الإسلام أم «الخوف من الغرب»»؟

وبناء على هذا، فإن ما يزعمه العلمانيون من أن ذوات الحجاب تُسهم في إقامة «نظام إسلاموي» في مجتمعهم يهدد قيم «الحداثة» و«الديمقراطية» و«الفردانية» هو غاية في السخافة إلا أن يكونوا يستخفون بعقول مواطنيهم، حتى يصدّقوهم، فيتّبعوهم في القبول بظالم الإجراءات المتخذة ضد الاحتجاب؛ أما المحتجبات، فغاية ما يُطالِبن به هو حقُّهن في التلبُّس بعقيدتهن، انسجاما مع بواطنهن، وصدقا مع ذواتهن؛ فليست علاقتهن بحجابهن علاقة حساب المصالح والتأثير في اختيارات المواطنين، وإنما علاقة تعامل خالص مع رب العالمين؛ ولو أن العلماني عاد إلى نفسه، وعدّل ميزان عقله، لتبيـَّن أنه، ليس، في هذه المطالبة العلنية، سبب للخوف من الإسلام، وإنما سبب تمام **الأمن** منه؛ فهل في سبل **طمأنة** الآخرين أبلغ أمْنا من أن تُظهر ذوات الحجاب من عقيدتهن، اختيارا وجهارا، ما أُجبرن على طول إخفائه، بغيا وعَدوا! فبدَهي أن الخوف من الأضعف لا يكون إلا مـما يكتمه ويدسّه؛ أما ما يفشيه ويعلنه، فلا مسوّغ للخوف منه، لأن الأقوى غالب على الظاهر.

2.4.2. إسقاط الفصل العلماني على الحجاب؛ لقد ساق اعوجاج الفكر العلمانيين إلى إسقاط فاسد تصوُّرِهم للدين على تصوّر المحتجبات له، فأوجبوا عليهن الفصل بين ما لا يفصِلن؛ إذ يعتقد العلماني أن ماهية الديني غير ماهية السياسي، في حين تعتقد المحتجبة أن الماهيتين متصلتين غير منفصلتين؛ والحال أن هذا التعارض في تحديد العلاقة بين الدين والسياسة لا يجعل، بحسب المنظور العَلماني نفسه، لاعتقاد أحد الطرفين أي امتياز على اعتقاد الآخر؛ إذ كلا الاعتقادين عبارة عن «تصور للخير» يـماثل غيره، ويخصّ كل فرد، وليس «تصورا للعدل» يشمل الأفراد كلهم، بناء على التسليم بالتفرقة بين

ذينك التصوّرين؛ ولا اختلاف بين الاعتقادين العلماني والإسلامي إلا من جهة أن الأول يتخذ له صبغة فلسفية، بينما الثاني له صبغة روحية؛ لكن العلماني يأبى التسليم بهذه النتيجة العلمانية، حتى يُكرِه المحتجبة على قبول اعتقاده، متعاميا عن الصبغة الخاصة لهذا الاعتقاد، بهتانا وطغيانا، وجاعلا منه تصوّرا عاما، ومُنزلا إياه منزلة تصوّر العدل؛ وشأنُ هذا التصور الأخير، أن يُلزم الجميع بما فيهم المحتجبات، على ما لهن من أدلة على الاتصال بين الديني والسياسي تُزاحم ما للعلمانيين من الأدلة على الانفصال بينهما.

هذا، متى سلَّمنا بالمنظور العلماني للفرق بين «تصوّر الخير» و«تصوّر العدل»؛ أما إذا لم نسلِّم بهذا المنظور واعتبرنا أن الخير يشمل العدل كما يشمل الإحسان، فإن اعتقاد المحتجبة بالاتصال بين الديني والسياسي يضحى أعدل من اعتقاد العلماني بالانفصال؛ فإذا كانت تقول بهذا الاتصال، فليس لأنها لا تُدرِك الفروق بين العقدي والسياسي، أو لأنها تتحرى أسباب الوصل بينهما، وإنما لأن مفهوم «الدين» عندها ليس هو مفهومه عند العلماني، ولا مفهومها لـ«السياسة» هو مفهومه؛ فإذا كان العلماني يرى في الدين مجرد وجدانيات قاصرة على أصحابها، فإن المحتجبة ترى فيه **سلوكيات** تتعدى إلى غيرها؛ وإذا كان العلماني يرى في السياسة عملا تدبيريا خاضعا لإرادة الإنسان أولا وآخِرا، فإن المحتجبة ترى فيه عملا تدبيريا خاضعا لإرادة الله أصلا، وخضوعُه للإرادة الإنسانية إنما هو تبَع لخضوعه للإرادة الإلهية.

وهاهنا ميزتان أساسيتان لتصور المحتجبة لا وجود لهما في تصور العَلْماني، ولا يـُمكن أن ينكرهما إلا مكابر عنيد.

أولاهما، أن تصوُّرها يُدخل في الدين عنصرا نفتقره في تصوّر العلماني، ألا وهو «**اعتبار الآخَر**»! ومـما تمتاز به هذه الخاصية الأولى ما يلي:

أ. أن وِجدان المحتجبة ليس عالما منغلقا على الذات، وإنما هو عالم منفتح على الآخَرين؛ إذ أن الآخَر يحضُر في تجربتها الإيمانية كما تحضُر فيها ذاتها، بموجب اعتقادها أن آثار إيمانها تتعداها إلى سواها.

ب. أن حضور الآخَر في وجدانها يدعوها إلى الاستعداد إلى لقائه، وانتظارِ موعده ولو

أنها تتهيب هذا اللقاء، لأنه لقاء بغير جنسها.

ج. أنَّ يَقينها بأن العلاقة بالآخَر آتية لا محالة يجعل الحياء يكسوها، فيكون حجابا إيمانيا لها، نظرا لأن الأصل في هذه العلاقة هو الإيمان، فحياؤها من وجود إيمانها.

فيتبيَّن إذن كيف أن علاقة المحتجبة بإيمانها، بقدر ما هي علاقة بذاتها، فهي علاقة بالآخَر، حضورا ولقاء وحياء؛ فأين الوجدان العَلماني الذي هو عالمٌ نهايةٌ في الانغلاق على الذات من هذه العلاقة الإيمانية التي تقيمها ذات الحجاب مع الآخَر!

والميزة الثانية، أن تصوُّر المحتجبة يُدخِل في السياسة عنصرا نفتقره في تصوُّر العلماني، ألا وهو «**اعتبار المعنى**»! ومما تمتاز به هذه الخاصية الثانية ما يلي:

أ. أن المحتجبة قرَّرت بمحض إرادتها أن يكون **الأصل** الذي تنبني عليه علاقتها بالتدبير هو «**المطلق**»؛ وهذا لا يعني أبدا أنها تنسُب إلى تصرُّفاتها صفة الإطلاق، وإنما تعدُّها أعمالا نسبية مِثل كل الأعمال البشرية؛ ولكن، على الرغم من السمة النسبية لهذه التصرفات، لا تنفك تجتهد في أن تستمد لها المشروعية والمعقولية من هذا الأصل المطلق.

ب. أنها ترفض أن تكون **الوسائل** المستخدمة في هذه العلاقة التدبيرية مادية خالصة، فتسعى إلى أن تكتسي صبغة روحية تُطهِّرها وتُزكّيها؛ إذ أن، لهذه الوسائل، تجليات في باطنها كما لها تجليات في ظاهرها.

ج. أنها ترفض أن تكون **النتائج** التي تترتب على هذه العلاقة التدبيرية مُلكية خالصة، فتسعى إلى أن تكتسي صبغة ملكوتية تُبقيها في الصالحات؛ إذ أن، لهذه النتائج، امتدادات عمودية تعرُج بروحها كما لها امتدادات أفقية تُسري بجسمها.

فيتبين إذن كيف أن علاقة المحتجبة بالتدبير، بقدر ما هي علاقة بالحس، فهي علاقة بالمعنى، مُطلَقا وروحا وملكوتا؛ فأين التدبير العلماني الذي هو نهاية في الانغلاق على عالم الحس من هذا التدبير الواسع الذي يصل المحتجبة بالمطلق أصلا وبالروح وسيلةً وبالملكوت نتيجةً!

3.4.2. مصادمة الجمع الاحتجابي لنزعة التفريق العلماني؛ إن نزعة العَلماني إلى

التفريق بين جوانب الحياة الإنسانية والمفاضلة بينها حرَمته من الوقوف على تكامل حياة المحتجبة، حسا ومعنى؛ إذ لا يصدِمه شيء مثلما يصدمه طريق الجمع الذي تسلكه المحتجبة؛ فحجابها يحول بينه وبين إرادته في أن يخضعها لمنظوره التجزيئي، إن في جوانبها المعنوية أو جوانبها الجسمية.

فأوّل حجاب يصطدم به هو حياؤها، والحياء يجمع قلبَ المرأة على نفسها، جسما وروحا، فلا يدَع له منفذا يتسلل منه إليها؛ هذا، إن لم يُحدث في نفسه شعورا بالطرد والخزي يسارع إلى إخفائه والظهور بخلافه؛ أما حجابها الذي يلُف جسمها، فيدفع شهوته في التقسيم من وجوه:

أ. أن المحتجبة لا تتواصل معه إلا نطقا لا لينَ متعمَّد فيه؛ وإذا أحسّت بشهوته، جعلته نطقا مغلَّظا، فلا يجد طريقا إلى جامع وجدانها، حتى يُخضعه لـمِشرطه؛ ووجدانُها إنما هو عنوان روحها، والروح جوهر لا يتجزأ؛ فحينئذ، تبدو له المحتجبة في صورتها المعنوية التي يستحيل تجزئتها.

ب. أنها تواجِه فاحص بصرَه بلباس يخلو من الصّفات التي تـُشبع رغبته في التجزيئ، أو تُغريه به، إن كثيرا أو قليلا؛ فليس لباسا وصَّافا يحدد أعطافها، ولا لباسا شفّافا يبرز مفاتنها، ولا لباسا كشَّافا يعرّي أطرافها؛ فينقطع، إذ ذاك، أمله في الاستمتاع بالتفريق بين ما انثنى وانكسر من أعضائها، وما انحدر وانخفض، وما نتأ وارتفع؛ إذ لا يرى إلا امرأة استوى منظرها استواء؛ لذلك، تراه لا أشدَّ من حسرته، مطلِقا العنان لخياله، مصوّرا ما لم يـَمثُل لبصره، فمُطلقا العنان للسانه، ناعتا لها بأبشع النعوت على قدر خيبته وحقده.

ج. أن روح الجمع التي تـُميز المرأة تَبرُز في ذات الحجاب أكثر من باقي النساء؛ فالأصل في المرأة «**الجذب**»؛ إذ **تستكمل بالآخر**[10]، والجذب علامة جمع؛ وإيمانُ المحتجبة، كما عُلِم، ينمّي فيها روح الجذب من غير أن تتبذل؛ والأصل في المرأة أيضا «**الحَضْن**»، إذ

(10) زوجها، مَثلا.

تُكمّل الآخَر[11]، والحَضن هو، أيضا، علامة جمع؛ والتفاف المحتجبة بلباسها لا ينفك ينمّي فيها روح الحضن، حتى كأنها تحضُن نفسها بنفسها، وإلا فلا أقل من أنها تضمّ بعضها إلى بعض؛ والأصل في المرأة أخيرا «**حفظ الأسرة**»، ولا أدل من حفظ الأسرة على الجمع بين أطراف مختلفة جنسا وجيلا؛ وذاتُ الحجاب تُقدّم كيان أسرتها على غيره من أشكال التجمع البشري، تَبَعا لروح الجمع التي تهيمن على قلبها.

من هنا، يتبين أن ذات الحجاب، أساسا، **كائن جامع غير مفرِّق ومجموع غير مفرَّق**؛ إذ أنها لا تفتأ تجمع بين طيّات نفسها وثنيات جسمها وجنبات أسرتها، جاذبةً وحاضنةً، فتجعل هذه الجموع، على تنّوعها، تتكامل فيما بينها تكاملا يورّثها شخصية يزينها الحياء من فرط تعلقها بالجمع ونفورها من الفصل، إذ أنها تجعل جمعها لنفسها يستكمل بجمعها لجسمها، وجمعهَا لهذين الجمعين يستكمل بجمعها لأسرتها؛ بل إنها تنقلب، وقد لازمتها روح الجذب والحضن، من جمعها لأسرتها إلى جمعها لجسمها، ومنه إلى جمعها لنفسها، مستكملة السابق باللاحق، وهكذا، ذهابا وإيابا من غير انقطاع؛ لذلك، بدا حجابها للعلماني عبارة عن حُجُب بعضها فوق بعض كأنها حصون منيعة بعضها أمنع من بعض، حصون كان لا بد أن تتكسرَّ عليها أسلحة التفريق التي بيده، فأعلنها حربا شعواء على معرُوف حجابها، تغطيةً على مُنكَر هزيمته.

5.2. إبطال دعوى احتلال الحجاب للفضاء العام

يزعُم العلمانيون أن الحجاب أخذ يغزو الفضاء العام وينتشر فيه بـِما يوجب التصدي له بقوة؛ ويتخذ الرد على هذا الزعم الصور الآتية:

1.5.2. تحريف العلمانيين لمفهوم «الفضاء العام»؛ لقد حملوا مصطلح «الفضاء العام» على معنى يجعله دالا على ما يمكن أن نسميه بـ«الفضاء السياسي»، فتصير دعوتهم إلى عزل الدين عن الدولة مردودة إلى الدعوة إلى عزل الدين عن الفضاء العام؛ وهذا باطل، وبيان بطلان كما يأتي:

---

(11) ولدها، مَثلا.

أ. أن الفضاء العام لا يرجع إلى الدولة، وإنما يرجع إلى المجتمع المدني؛ والمجتمعُ المدني هيئة مستقلة عن الدولة، أي هيئة مستقلة عن الهيئة السياسية؛ فلا يصدق عليه ما يصدق على الدولة من أحكام الحياد والنزاهة والمساواة بالنسبة إلى مختلف تصورات الناس الدينية والفلسفية للخير؛ وتصوُّر المحتجبة لخيرها هو واحد من هذه التصورات الشاملة، فيجوز له ما يجوز لها، ويُحظَر عليه ما يُحظر عليها.

ب. أن الدعوة إلى بقاء الدين مكتوما في الصدور أو محبوسا في البيوت دعوة يكذّبها وجود المؤسسات والمراكز ذات الصبغة الدينية في الفضاء العام؛ وفي هذا الوجود العَلَني للمنشآت الدينية دلالة واضحة على أنها لا تقع في مجال الدولة، ولا تدخل في اختصاصها، وإنما تقع في مجال المجتمع المدني وتدخل في اختصاصه؛ وعلى الرغم من أن ذوات الحجاب لا تتخذ لهن مراكز خاصة بالحجاب، تعريفا به وترويجا له وتنشئةً عليه، فإن العلماني يَعتبر مجرَّد ظهور الحجاب في الفضاء العام انتهاكا فاضحا لعموميته.

ج. أن المجتمع المدني لا يتنافى وجوده مع وجود الممارسة السياسية **غير المؤسَّسية** كالتوعية بالمشاكل الراهنة كسياسة التعليم والنضال من أجل التغيير والحملة الانتخابية؛ والشاهد على ذلك وجود أحزاب ونقابات وتعاونيات وحركات عمّالية وشبابية تتخذ لها أسماء بنعوت مسيحية كـ«الأحزاب الاشتراكية المسيحية» أو «الأحزاب الديمقراطية المسيحية»؛ بناء على هذا، لو فرضنا أن ذوات الحجاب تَكتَّلن في جمعيات خاصة بهن تحمل النعت الإسلامي، ومارسن نضالهن، تثبيتا لحقهن في التحجب والدعوة إليه، ما كُنَّ، بهذا العمل، قد جاوزن نطاق الحقوق التي يُخوّلها المجتمع المدني؛ فالإسلام كغيره من الأديان جزء من المجتمع المدني.

2.5.2. تحريف العلمانيين لمفهوم «الشأن الخاص»؛ لقد حملوا مصطلح «الشأن الخاص» على معنى الاعتقادات الخاصة التي ينبغي أن لا تقع تحت أنظار الآخرين، وأن تُمنع مظاهرُها في الأمكنة العامة، جاعلين من الاعتقادات الدينية النموذج الأمثل لها، وداعين إلى وضع مزيد من الحدود للممارسة الدينية وقمع كل مظهر لتعدي هذه الحدود؛ وهذا التفسير للشأن الخاص لا يصح من الوجوه الآتية:

أ. أن المراد بكون الاعتقادات الدينية شأنا خاصا، بحسب ضوابط العلمانية التاريخية المنصوص عليها في الوثائق الرسمية لبعض الدول العلمانية، أن أمر هذه الاعتقادات لا يعني الدولة في شيء، وأنه ليس لها أن تتدخل فيها، لا توجيها ولا تقويما ولا تدعيما؛ فيترتب على هذا أن الدولة، بما هي شأن عام، لا دين لها، وأنها لا تفرض أيّ دين على المواطنين، تاركة لهم مطلق الحرية في اختيار ما يعتقدون، معتقَدا دينيا كان أو معتقَدا إلحاديا، واختيار ما يمارسون، عبادات كانت أو عادات.

ب. هذا التأويل المنحرف للعلمانية التاريخية عبارة عن استغلال فكراني للعلمانية؛ إذ أن أصحابه يوظفونها في أغراض بعيدة عن حفظ صورتها الأولى وإبراز أهميتها في مجتمعات معاصرة تعددت فيها القوميات والديانات والفكرانيات؛ ونجد، مِن بَين هذه الأغراض، إعادة سابق الصلات بين الدولة والدين[12]، والتفريق بين علمانية موسَّعة ــ أو ملطَّفة ــ تخصُّ «المسيحية» وعلمانية مضيَّقة ــ أو مشدَّدة ــ تخص «الإسلام»، وإظهار الاحتجاب بمظهر الوسيلة المتخذة للوصول إلى أسلمة المجتمع، والتخويف من تـمدُّد الحجاب في المرافق العامة، وإجبار المسلمين على تمام الاندماج في المجتمع المعاصر، انتظاما في سائر تدابيره، وعملا بسائر قيمه.

ج. أن الشأن الخاص لا ينحصر في نطاق باطن الإنسان الذي هو بمنزلة «سرّه»، والذي لا يطَّلع عليه بَشَر، ولا يَعلمه إلا الخالق ــ سبحانه وتعالى ــ وإنما يتعدى نطاقَ هذا الباطن الأخفى إلى نطاق الجانب الظاهر من الإنسان، فيشترِك، بذلك، مع الشأن العام في الظهور ولو أنه ظهور مدني، وليس ظهورا نظاميا كما هو ظهور الشأن العام؛ ولـمّا كان الشأن الخاص قسيما للشأن العام في الظهور، فقد لزِم أن يكون له مِثْلُ ما لَه من حقوق الظهور، إن تعبيرا أو تعبئة أو تجمُّعا أو تظاهرا، مع حفظ شرط المناسبة الذي يوجبه الاختلاف بين «المدني» و«النظامي».

3.5.2. تضييق العلمانيين لمفهوم «الهوية»؛ لقد قصَروا مفهوم «هوية الفرد» على «الهوية الوطنية» القائمة على مبدإ الاشتراك في الوطن؛ تَرِد على هذا التضييق لمفهوم

(12) كما هو الأمر بالنسبة لما يُعرف بـ Gallicanisme.

الهوية الاعتراضات التالية:

أ. أن العالم المعاصر شهِد عن قريب ثورة الإعلام والاتصال ويشهد الآن هيمنة العولمة، فكان أن انقبضت أطرافه وتداخلت بلدانه وتفاعلت ثقافاته، حتى إنه لا وطن من أوطانه عاد يستقل، حقيقةً، بثقافته، ولا حتى بتاريخه، ولا دولة من دوله عادت تستقل بقراراتها، ولا حتى بنظامها؛ وحينئذ، يكون الفرد أحوج إلى هوية تأخذ بأسباب هذا التداخل بين الأوطان منه إلى هوية تعزل وطنه عن باقي العالم، أو قل يحتاج إلى أن يستبدل بالهوية الوطنية «**هوية أوطانية**»؛ وإذا صح هذا، صح معه أن ذات الحجاب لا تنتمي إلى الوطن الخاص الذي تقيم فيه بقدر ما تنتمي إلى العالم بأسره، مساهمةً في انتقال الدول من اعتبار الفضاء العام الوطني إلى اعتبار **الفضاء العام العالمي**، فلا يصدق عليها ما قيل بأنها تحتل الفضاء العام الوطني بقدر ما يصدق عليها القول بأنها تُسهم في إنشاء فضاء عام عالمي.

ب. أن المجتمع الواحد تعدَّدت مرافقه ومؤسساته ونشاطاته وثقافاته وأديانه بِـما جعل الفرد مجبرا على التقلب بين مجالات متعددة، مع شعوره بأنه يكون في كل مجال غيرَه في مجال سواه، تفاعلا، بل تماهيا معه؛ وعندئذ، لم يَعُد من المفيد حصر ماهيته المجتمعية في هوية واحدة، بل يتعين اعتبار أن هذه الماهية تتسع لهويات كثيرة؛ وليس هذا فقط، بل، أيضا، ينبغي اعتبار أن هذه الهويات تجتمع فيه كلها، ولا يفترق بعضها عن بعض؛ وإذا صح هذا، صح معه أن ذات الحجاب لا تقتحم المجال العام بهوية دينية مفرَدة تخصها، وإنما مزدوجة بهويَّاتها الأخرى، آخذة بأسباب الإمداد والاستمداد بينها، فلا يكون اقتحامها أبدا احتلالَ هوية واحدة لباقي الهويات، إفقارا لها، وإنما إحلال بعضها في بعض، إغناء لها.

ج. أن الهوية في عالم اتصالي يضيق نطاقُه، وفي مجتمع ازدحامي تتعدد مُكوّناته، تتجه إلى مسايرة هذا الاتصال العالمي والازدحام المجتمعي، حتى لا تَـجمد، فتضمحل، بل إنها تتجه إلى التحول إلى هوية حية وحرِكة؛ والهوية لا حَراك لها ما لم يخرُج صاحبها من حال التقليد إلى حال الإبداع؛ فأقرب هويات الفرد إليه إنما هي أوسعها إنتاجا وأقدرُها

إبداعا؛ والإبداع، مهما تعلق بخصوصية الفرد لا بد، في نهاية المطاف، من أن يتسع لعمومية الإنسان، مجاوزا الفضاء العام الوطني إلى الفضاء العام العالمي؛ وإذا صح هذا، صح معه أن الهوية الدينية لذات الحجاب هي، بلا مراء، هوية ذات حياة ثرية وذات إبداع متميّز، لأن أساسها روحي، ولا أحْيَا ولا أبدع من الروح؛ فيلزم أن اقتحام ذات الحجاب للفضاء العام لمجتمع مخصوص ليس اقتحاما أصليا، حتى يلومها العلمانيون عليه، وإنما هو اقتحام تبعي، إذ يتفرع عن وجودها بالفضاء العالمي الذي هو فضاؤها الأصلي.

4.5.2. جهل العلمانيين بحقيقة مجتمعهم؛ لئن كان المجتمع المعاصر قد وُصِف، عن حق، بكونه «مجتمع الصورة» أو «مجتمع الشاشة»، فقد فات العلمانيين أن يتبيَّنوا تمام التبين حقيقة «الشاشة» وحقيقة «الصورة» التي تُعرَض عليها؛ إذ أنهم يُدركون من «الصورة» المعروضة جانب التـمثيل الضوئي أو الإلكتروني أو الرقمي للشيء الذي هي صورة له،؛ لكنهم يتغافلون عن جانب آخر ملازم له، وهو كون **الصورة تحجب الشيء المصوَّر** ــ أو قل الواقع ــ عن أنظارهم، إذ لا تكشف لهم إلا خياله؛ أما حقيقته، فتُخفيها عنهم؛ **فتكون الصورة حاجبة من جهة ما هي كاشفة**، بل إن حجبها للمصوَّر ــ أو الواقع ــ غلب على كشفها له؛ كما أنهم يدركون من «الشاشة» العارضة جانب التـمكين من رؤية هذه الصورة، لكنهم يغفلون عن جانب آخر ملازم له، وهو كون **الأصل في الشاشة ليس الكشف، وإنما، ضده، أي الحجب**؛ إذ وُضع لفظ «الشاشة»[13] في أصل وضعه للدلالة على الحاجز الذي يعترض الواقع، إخفاءً له أو حماية منه؛ من ثَمَّ، تكون الشاشة عبارة عن حجاب مزدوج، إذ هي تحجب الواقع عن الناظر بموجب **اعتراضها** له، وأيضا بموجب **عَرضها** لصورة هذا الواقع؛ ينتج من هذا أن الناظر المعاصر مـمكور به، إذ أنه يظل محجوبا عن الواقع، ويحسب أنه قد كُشف عنه الحجابُ.

لقد تفطَّن بعض المفكرين إلى «محجوبية» الإنسان، إذ جعل أحدُهم الحُجُب التي

(13) نقصد اللفظ الفرنسي: «écran» أو اللفظ الإنجليزي: «screen».

دون الحقيقة عبارة عن استعارات لا تتناهى[14]، وجعل غيْرُه الحقيقة عبارة عن كشف للحجاب[15]، لكن قصدهم منها كان المحجوبية الأصلية التي فُطِرت عليها مدارك الإنسان، والتي لا تضرُّ بوجوده، ولم يكن المحجوبية الطارئة التي تسبّبت فيها هيمنة وسائل الاتصال، جاعلة من الإنسان المعاصر كائنا واهما متوهما بقدر ما هو كائن ناظر ومصوِّر، وجاعلة من الحضارة المعاصرة «**حضارة حجاب**» بقدر ما هي «حضارة صورة» و«حضارة شاشة»؛ هاهنا، تكون ذات الحجاب نعمةً على هذا الإنسان المحجوب وهذه الحضارة المحجوبة، وليس نقمة كما اعتبرها العلماني، إذ تبدو أقدر من غيرها على إخراج الإنسان المعاصر من باطل أوهامه بسبب محجوبته؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. أنها تجعله يستعيد الوعي بـما غيَّبه في لاشعوره، ألا وهو «الحجاب»! إذ كلما رفع بصرُه إليها، اعترض بصرَه لباسُها، فانحدّ مدُّه وانحسر، محجوبا عن أفق جسمها؛ وعندئذ، يختلج في صدره أن معرفته، على اتساعها، محدودة، وأن إرادتَه، على سلطانها، مقهورة، فيُدرِك أن الحد الذي عرَض لمعرفته، والقهرَ الذي نزل بإرادته إنما هما من آثار الحجاب الذي أقيم بينه وبين الحقيقة مَثَلُه مَثَل الحجاب الذي تقيمه المرأة بينها وبينه، حتى إذا رأى حجابها، فكأنه يرى الحجاب الذي يحول بينه وبين إدراك الحقيقة.

ب. أنها تجعله يتحقق بأن لباسها مجعول للعموم، لا للخصوص، كالغطاء الذي يكسو الحقيقة؛ فكما أن الغطاء حجاب دون الحقيقة، فلا بِدع أن يكون لباسها حجابا دون جسمها؛ وكما أن الحقيقة ليست في متناول كل الناس، وإنما يَتوصَّل إليها من طلبها بشروطها، فلا بدع أن لا يكون جسمها في مرمى نظر كل الناس، وإنما ينظر إليه من طلبه بحقوقه؛ أما الغطاء الذي يكسو الحقيقة، فلا يختص أحد بإدراكه، بل يشترك الجميع، على السوية، في هذا الإدراك؛ وكذلك اللباس الذي يكسو جسمها، فلا يختص أحد بالنظر إليه، بل يشترك الجميع، على السوية، في هذا النظر؛ فإذا كان الأمر كذلك، فقد بطَل ما يزعمون من أن حجاب المرأة شيء يتعلق بخصوصيتها، فلا ينبغي أن يكون مرئيا

(14) كما اشتهر عن «نيتشه».

(15) كما اشتهر عن «هيدغر».

في الفضاء العام، لأن هذه الخصوصية ترجع إلى جسمها، لا إلى غيره؛ أما حجابها، فإنما هو اللباس الذي يحفظ هذه الخصوصية من أن تنتهكها الأنظار، فيُمكّنها من أن تُسري في الفضاء العام كيف تشاء، لا ينال منها النظر إلا كما تنال الإبرة من مياه البحر.

ج. أنها تجعله يتبيَّن أن حجابها الذي يصطدم به بصرُه ويقطعه عن الوصول إلى جسمها لا يمنع من **كمال الاتصال** بينهما، لأن من ورائه روحا حية، ومِثلُ هذه الروح تُغني عن الاتصال بالجسم؛ فحتى ولو لم يرَ جسمها، فقد ترى روحُه، متى عادت إليها الحياة، روحَها؛ بل إذا صفت الروح، تصبح رؤية الجسم مشوِّشة على الاتصال الروحي، لأن الجسم، مهما تطهّر وتزكّى، لا يصفو صفاء الروح، إذ أن قانونه هو أن يُسرى، وقانونها هو أن تعرج؛ واتصالُ العروج مباشر وقريب، بينما اتصال الإسراء غير مباشر وبعيد.

د. أنها تضطره إلى الإيقان بوجود حجابين اثنين: «حجاب جلي»، وهو اللباس الذي يَسدُّ أفق بصره؛ و«**حجاب خفي**»، وهو الغطاء الذي يسُدُّ أفق روحه؛ ذلك أن بالغَ هجْمته على الحجاب الجلي آتٍ من كونه لا يستطيع أن يجعل منه **شاشة**؛ إذ ليس بمقدوره أن يعرِض عليه الصورة الوهمية للمحتجبة كما يعرِض على الشاشة الصور الوهمية للأشياء؛ ومهما اشتدت هجمته، فلا مندوحة له عن أن يتبين أن المانع من هذا العرْض ليس قصور القوة المادية التي في يده، وإنما وجود القوة المعنوية في يد المحتجبة، وأنه محجوب بالمرة عن هذه القوة، فيُدرِك أنه أحيط ببصره عن طريق لباسها، وأحيط ببصيرته عن طريق إيمانها.

الفصل الثالث

الحجاب والإعماء

اعتاد خصوم الحجاب أن يبنوا أحكامهم فيه، لا سيما ما اتصل منها بعلاقته بالجنس، على مسلَّمة أُولى، مصرَّح بها أو مضمرة، وهي: أن **الـمُسلم يختزل وجود المرأة في المتعة الجنسية غير المحدودة**، ويُرتّبون عليها نتيجة أُولى هي، الأخرى، مصرَّح بها أو مضمرة، وهي أن **المسلم يحكُم على المرأة بالـحَجْب**؛ وأدلتهم في ذلك ثلاثة مأخوذة، أصلا، من الفقه الإسلامي، وهي: «دليل العورة» و«دليل الفتنة» و«دليل التبرج»؛ لكنهم **يتأولونها** على طريقتهم الخاصة التي تنزع عنها مشروعيتها أو معقوليتها، فيطلقون أحكامها، أو يغالون في بيانها، أو يحرّفون مضامينها، أو يتسترون على مقاصدها، أو يتعلقون بأسبابها، أو يطمسون فوائدها.

أما **دليل العورة**، فيقصد هؤلاء الخصوم به إجمالا أن المرأة، **بمقتضى ظاهر أنوثتها**، عورة من أُمّ رأسها إلى أخمص قدميها، حاملين لفظة «العورة» على الوجه الجنسي من وجوه استعمالاتها، بمعنى أنه لا موضع من مواضع جسم المرأة إلا ويُعتَبر مكمنا من مكامن الإثارة الجنسية؛ وأما **دليل الفتنة**، فمرادهم الإجمالي به هو أن المرأة، **بمقتضى فاتن جمالها**، تتسبَّب في الفساد الأخلاقي الذي يضرُّ بسلوك الفرد، كما تتسبَّب في الفسادِ السياسي الذي يضرّ بكيان الأمة؛ فهي تُعتَبر فتنةً لاجتماع الأمة بقدر ما هي فتنة لاستقامة الفرد؛ وأما **دليل التبرج**، فمقصودهم الإجمالي منه أن المرأة، **بمقتضى بارز زينتها**، تَـجلب أنظار الرجال إليها، وتدعو إلى تشعُّب خيالهم فيها، وفقدان صوابهم بسببها، جاعلةً شهوة الوقاع تستبد بقلوبهم، حتى يقضوها.

لسنا هنا بصدد الرد على وجوه الشطط الذي لحق تأويلاتهم لهذه الأدلة الفقهية الثلاثة،

حتى كأن الإسلام أضحى دينا يتميَّز بتجريم المرأة لمجرَّد أنوثتها وجمالها وزينتها، وإنما شغلُنا هو تمحيص الاتهامات الجنسية للحجاب التي بنوها على هذه التأويلات المشتطَّة، والتي تجعل الإسلام يبدو وكأنه دين يستبدل بحضور المرأة حضور حجابها؛ ونقف من هذه التهم الجنسية على ثلاث أساسية، وهي: «الإعماء» و«الإغواء» و«الفقد»؛ ونشتغل هنا بالرد على تهمة «الإعماء»، على أن نفرد الفصل الرابع للرد على تهمة «الإغواء» والفصل الخامس للرد على تهمة «الفقد».

المقصود بـ«**الإعماء**» أو «**التعمية**»، إجمالا، هو أن الحجاب يَـمحو **شخص** المرأة؛ وقد صار إلى القول بـ«الخاصية الإعمائية» للحجاب أحد رجال التحليل النفسي التونسيين؛ وتأثر، في ذلك، بمدرسة «جاك لاكان» في التحليل النفسي، لاسيما بنظريته في الاستمتاع النسوي، فضلا عن بالغ تشبّعه بقِيم الثقافة الغربية، من جهة، وآليات التأثيل الخاصة باللغة الفرنسية من جهة ثانية، متعاملا، بواسطتهما، مع تراثه الإسلامي العربي تعامل الأجنبي معه؛ وقد أورد، في كتابه: **التحليل النفسي تحت محك الإسلام**، من غريب الفرضيات والتحليلات ما يجعل عنوانه غير دال على مضمونه بقدر ما يدل على ضده، وهو **الإسلام تحت محك التحليل النفسي**؛ فإذا هو أصرّ على حفظ عنوانه بصورته التي صدر بها، فلأنه يدعي أنه يعيد تأسيس التحليل النفسي على حقيقة إسلامية مكبوتة، مؤكدا أنه تفرَّد بإزالة الغطاء عنها؛ وهذه الحقيقة الإسلامية المزعومة هي أن «**مسؤولية البناء الرمزي والروحي للذات في الإسلام تتحملها المرأة بفضل ميثاق حصل بينها وبين الإله**»، ولا يتحمّلها، كما تقرّر في التحليل النفسي منذ «فرويد»، «الأب المقتول»، وقد أخذا، في ذلك، بنصيحة «لاكان» للتحليليين، في أواخر تدريسه، بالتخلي عن فرضية الأب بعد الفراغ من استخدامها[1].

واتخذ محو الحجاب لشخص المرأة عنده صورة «الإعماء»، إذ يقول:

- «ليس الحجاب علامة، وإنما هو الشيء الذي **يُعمِي** جسم المرأة، هذا الجسم الذي يُشوّش، في مجال الرؤية، على العلامات [التي تدل على] الإيمان والقانون؛ [فهذا]

(1) انظر طه عبد الرحمن: **شرود ما بعد الدهرانية**.

الحجْب [للجسم] يرجع، إذن، إلى العمَلية اللاهوتية[2] التي لفّت المرأة، تحييدا لها؛ إذ تقوم بالتوسُّط من أجل أن يتوقَّف ظهور المرأة وتتوقّف المرأة عن إظهار مفاتنها المثيرة والخطيرة»[3].

ويرجع استعمال «بنسلامة» لفظَ «الإعماء» بَدَل غيره إلى الأسباب التالية:

أ. لئن كان قد ربط بين «العورة» و«العَور»، بموجب اشتقاقهما من نفس المادة اللغوية: [ع/ و/ ر]، فإنه اسْتبدل بلفظ «العَور» لفظ «التعمية»، وقرّر بأن «العورة هي الشيء الذي يكون فاحشا، وينبغي **تعميته**»، مع أن التأثيل الاشتقاقي العربي كان يوجب عليه أن يستعمل مفهوم «العَور» بَدل مفهوم «التعمية»؛ ففاقدُ العين الواحدة ليس كفاقد العينين، ولكن استعماله لمفهوم «التعمية» يناسب غرضه في تقرير المحو المطلق لجسم المرأة.

ب. لـمّا جعل العورة عبارة عن عين يجب تعميتها، علما بأن المرأة عورة، فقد استنتج من ذلك أن المرأة عبارة عن عين، وأن هذه العين هي التي أعماها الحجاب، إذ يقول:

- «حيث إنه قد تقرر أن جسم المرأة محرَّم بكامله، فإن المرأة هي التي صارت، في جوهرها، عينا، عينا جنسية مُشِعَّة ينبغي سدّها»[4].

ذلك أن هذه العين تتمتع بخاصية الرجولة، إذ أنها قادرة على أن تنفذ في الرجل وتخضعه.

- «فالمرأة، على حد تعبيره، تتصرف بلسان عينها بوصفه أداة للهتك الشبقي»[5].

ج. جعَل من الحجاب، هو كذلك، عينا، وسماه بـ«**الشريك البصري**»، إذ «يُبصر من

---

(2) المقصود بـ«اللاهوتي» («théologique») عند بنسلامة كل ما تعلق بالشريعة باعتبارها نصوص القرآن والسنة أو بالفقه باعتباره جملة الاجتهادات المبنية على هذه النصوص.

(3) BENSLAMA: **La psychanalyse à l'épreuve de de l'Islam**, p. 198.

(4) نفس المصدر، ص 198.

(5) نفس المصدر، ص 201.

خلال المرأة»[6]، مسيطرا على جسمها، ومتحكما في قوتها الـمُبصِرة، أي القوة التي تُبصر وتستدعي الإبصار معا،، فاصلا بين إبصارها واستدعائها للإبصار.

د. أنه جعل من الرجل، هو الآخر، عينا؛ وتتميز هذا العين بكونها تطلب، من خلال المرأة، أن تعمَى؛ فعين الرجل لا تهوى إلا عماها، فتكون المرأة، بالنسبة إلى نفسها، عينا، وبالنسبة إلى الرجل، عمى العين[7].

هـ. اعتبر أن المرأة تـملك، بالإضافة إلى عينها الأفقية، عينا عمودية منتصبة فوق رأسها تجعل مواجهتها للإله فوق مواجهة الرجل له؛ ويُطلق عليها اسم بـ«**العين الصنوبرية**»، مقتبسا هذه التسمية من الكاتب الفرنسي «جورج باطاي»[8]، ومستدلا، على تضمُّن الثقافة الإسلامية لهذه العين، بتقريرها لمفهوم «التبرّج»؛ إذ اشتُق من الفعل «برَج»، وأحد معانيه: «أقام بُرجا» و«جعل الشيء عاليا وبارزا للعيان»، أي أن التبرج لا يكون إلا مع وجود الارتفاع، والارتفاع، بحسبه، علامة على وجود العين الصنوبرية؛ ويرى أن «هاجر» زوجة «إبراهيم» ــ عليهما السلام ــ كانت تـَملك قوة النظر بهذه العين الصنوبرية، إذ مكَّنتها من رؤية الإله من غير أن تموت، وأن تسمّيه باسم هذه الرؤية[9]، بحسب ما ورد في التوراة؛ كما يرى أن الأصل في غطاء الرأس هو هذه العين المنتصبة، فينزل منها منزلة الحجاب الذي يعترض تحدّيها للإله، فضلا عن الملائكة [10].

و. جعَل مِن خَلْع المرأة خمارَها كشفا للحقيقة، علما بأن الخمار يغطي الرأس؛ وغطاء الرأس عند «بنسلامة» غطاء للعين الصنوبرية؛ وهاهنا اعتمد حديثا ضعيفا يروي أن الرسول عليه الصلاة والسلام حدَّث خديجة، رضي الله عنها، قبل بعثته عن طائف يأتيه، فاتخذت حيلة لتتبين ما إذا كان هذا الطائف مَلكا أم شيطانا، وهي طرح خمارها عند

(6) نفس المصدر، ص 199.

(7) نفس المصدر، ص 200.

(8) انظر طه عبد الرحمن: **شرود ما بعد الدهرانية**، الفصل الأول.

(9) BENSLAMA: **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 202.

(10) نفس المصدر، ص 205.

إلـْهامه بالرسول عليه الصلاة والسلام[11]؛ فخرج «بنسلامة» من هذه القصة بدعاوى لا يقول بها إلا مَن جعل من المرأة حجابَه الذي لا يُكشَف عنه؛ ونذكر منها ما يلي:

ـ أن الرسول صلى الله عليه وسلم طلب الحقيقة بواسطة خديجة، رضى الله عنها.

ـ أن خديجة علمت بوجود الحقيقة قبل أن يعلم بها الرسول صلى الله عليه وسلم.

ـ أن اعتقاد الرسول صلى الله عليه وسلم في الإله توقَّف على اعتقاده في خديجة، رضى الله عنها.

ـ أن اعتقاد خديجة أرسخ من اعتقاد الرسول صلى الله عليه وسلم؛ إذ أنها تعتقد ما لا تراه، بينما هو لا يعتقد ما يراه، بل، أكثر من ذلك، أنها تعرِف الآخَر قبل أن يعرفه؛ والمقصود بـ«الآخَر» هنا الإله على طريقة «لاكان».

وهذا قول «بنسلامة» بالحرف:

● «إن ما نسميه، من الآن فصاعدا، **مشهد الكشف** [...] يفضي حتما إلى هذه النتيجة، وهي أن الرجل يَلزمه، لتحصيل الاعتقاد بالإله، أن يتوسط فيه بالاعتقاد في امرأة [ما]، وأنها تـملك معرفة عن الحقيقة تسبق وتفوق معرفة المؤسِّس نفسها [أي النبي]؛ إنها إذن تُثبت حقيقة المؤسِّس، وتثبتها بانتهاك حرمة الحقيقة مع نقص في

(11) حديث أخرجه الطبراني في **المعجم الأوسط**، فقال: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عِرْسٍ الْمِصْرِيُّ، ثَنَا يَحْيَى بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ نَضْلَةَ الْمَدِينِيُّ، ثَنَا الْحَارِثُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْفِهْرِيُّ، حَدَّثَنِي إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي حَكِيمٍ، حَدَّثَنِي عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ هِشَام، حَدَّثَتْنِي أُمُّ سَلَمَةَ، عَنْ خَدِيجَةَ، قَالَتْ: قلت: يا رسول الله، يا ابن عمي، هل تستطيع إذا جاءك الذي يأتيك أن تخبرني به؟ فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: نعم يا خديجة. قالت خديجة: «فجاءه جبريل ذات يوم وأنا عنده»، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا خديجة هذا صاحبي الذي يأتيني قد جاء، فقلت له: قم فاجلس على فخذي الأيمن، فقام، فجلس على فخذي الأيمن، فقلت له: هل تراه؟ قال: نعم، فقلت له: تحول فاجلس على فخذي الأيسر، فجلس، فقلت: هل تراه؟ قال: نعم، فقلت له: فتحول فاجلس في حجري، فجلس، فقالت له: هل تراه؟ قال: نعم، قالت خديجة: فتحسرت وطرحت خماري، وقلت له: هل تراه؟ قال: لا، فقلت له: هذا والله ملك كريم، لا والله ما هذا شيطان، قالت خديجة: فقلت لورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي ذلك، كما أخبرني به محمد رسول الله فقال ورقة: حقا يا خديجة حديثك».

رؤيتـ[ها] بالنسبة إلى فرط الرؤية عند الرجل النبي؛ فإذن تبدو المرأة مالكة لخاصية النفي التي تسمح بالبرهان على حقيقة الآخر؛ إن الحجاب يفصل الحقيقة عن نفيها»(12).

ولمزيد التوضيح لقوله الغريب، يؤكد أنه

- «إذا بدت المرأة **عارفة** بحقيقة الآخَر [أي الإله]، فيجب على الرجل أن يتوسط بعمل الأنثى لكي يتعرَّف إلى علامة الآخَر فيه، ويحصّل، بذلك، اليقين به»(13).

ز. جَمع بين الأمر بالحجاب وتحريم زنا المحارم؛ وهنا لجأ إلى «حديث الإفك»، فخرج منه بتُهم جنسية للرسول صلى الله عليه وسلم، نورد منها ما يأتي:

ـ أن الرسول صلى الله عليه وسلم، كلما وقع في مأزق استمتاعي، أمده الإله بحل يُخرجه منه، ويجعل له قيمة الحكم الشرعي.

ـ أنه دخل بيت ابنه المتبنَّى زيد بن حارثة بغير إذنه، فرأى زوجته زينب بنت جحش في ثوب شفاف، فافتُتن بجمالها.

ـ أن زيدا بادر إلى طلاقها، مستبقا مآل الشهوة التي بات الرسول عليه السلام يعاني منها.

ـ أن الإله لم يكتف بأن أذن للرسول صلى الله عليه وسلم بالزواج بها، بل إنه جعل الملائكة تزف إليه عروسه، حتى يدفع عنه الحرج، ويمده بالمشروعية.

ـ أن الإله حرّم التبني، حتى يصرف عن النبي مأخذ زنا المحارم، إذ زوجة الابن محرَم(14).

بناء على هذه الأباطيل، استخلص «بنسلامة» أن السبب الذي دعا إلى فرض الحجاب إنما هو زنا المحارم الذى يشكّل أخطر تهديد للنظام الاجتماعي، جاعلا مدار الحجاب

(12) BENSLAMA: **psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 207.

(13) نفس المصدر، ص 208.

(14) نفس المصدر، ص 211-210.

كله على آتين اثنتين من القرآن، وهما: «وإن أعجبك حسنهن»[15] و«يدنين عليها من جلاليبهن»[16]؛ ولا يخفى أنه أراد بالقول الأول التعريض بالرسول، إذ نسب إليه الافتتان بزينب وهي في عصمة زيد، والاشتباه بزنا المحارم بعد الزواج بها؛ كما أراد بالقول الثاني أن الإدناء ليس من فعل المرأة نفسها، وإنما من فعل الرجل الذي تستهويه مفاتنها إلى حد نسيان «القانون»، والمقصود بالقانون عنده هو «قانون حظر زنا المحارم»، تبعا لمعتقد التحليل النفسي.

● [وهكذا، فإن] «للتصور اللاهوتي، على حد قوله، صلةً بضرورة تدارك ضعف أصلي في الرجل الذي يستسلم للقوة الباصرة للمرأة»[17].

وأخيرا، يُجمل «بنسلامة» الموقف اللاهوتي من الحجاب، فيدعي أن العقل اللاهوتي يرى أن وضعية المرأة تتقلّب في أطوار ثلاثة:

أولها، أنها كانت محجوبة عن الحقيقة الأصلية ابتداء.

والثاني، رُفع عنها الحجاب لإظهار الحقيقة الأصلية.

الثالث، أعيد إليها الحجاب بموجب الاعتقاد في هذه الحقيقة الأصلية، مستدلا على هذه الأطوار الثلاثة بقصة آدم وحواء عليهما السلام، فضلا عن قصة الرسول صلى الله عليه وسلم وخديجة رضي الله عنها[18].

لقد أتى «بنسلامة» من شاذّ الفرضيات ومُتكلَّف التحليلات ما يصدِم العقل، ومن شنيع الاستنتاجات ومُنكَر الاتهامات ما يتفطر له القلب؛ وليس هذا مجال الرد عليها واحدة واحدة؛ فحسبنا أن يعلم القارئ إلى أى حد من الشطط يمكن أن يذهب المنتسب إلى الثقافة الإسلامية، فما الظن بأولئك الذين لا ينتسبون إليها أو يعلنون عداءهم لها!

---

(15) **الأحزاب**، 52.

(16) **الأحزاب**، 59.

(17) BENSLAMA: **psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 211.

(18) نفس المصدر، ص 208, 211.

لكن يبقى أننا نروم إبطال هذه الادعاءات بطريق غير مباشر، بناء على المبدإ المعلوم الذي يقول: «إن ما بُني على باطل، فهو باطل»؛ إذ أن باطل هذه الادعاءات في الحجاب متفرع على باطل تقريرات التحليل النفسي؛ فيكفي أن نوضّح بطلان التقريرات التحليلية التي بَنَى عليها «بنسلامة» ادعاءاته في الحجاب لكي تتهافت هذه الادعاءات بالكلية، فيغني ذلك عن التعرض لها، والخوض فيما وقع فيه من قذف وتجديف؛ ونقف عند تقريرات تحليلية ثلاثة، أولها، «قانون حظر زنا المحارم»؛ والثاني، «التخلي عن الأب»، والثالث، «سلطان النظر».

1. نقد قانون حظر زنا المحارم في التحليل النفسي

لقد تقدَّم أن «بنسلامة» ادَّعى أن الباعث على فرض الحجاب هو منع زنا المحارم؛ ومعلوم أن «قانون حظر زنا المحارم» هو الأسُّ الأول الذي بَنى عليه «فرويد» علم التحليل النفسي، بحيث أضحى «حظرُ زنا المحارم» من التحليل بمنزلة «الاعتقاد في وجود الإله» من الدين؛ وحينها، يكون مراد «بنسلامة» من دعواه هو ردّ أحكام الشرع الإسلامي إلى هذا القانون التحليلي، تعظيما لشأنه، وتقديما له على غيره، فما الظن بفرض الحجاب الذي شُرّع دفعا للأذى، وتطهيرا للقلب، واتقاء للشهوات الـمُحرَّمة التي جعَل التحليل النفسي من كبتها السببَ الرئيس في أمراض النفس، ودعا إلى رفع هذا الكبت، مـُمهدا لظهور الثورة الجنسية!

ولا ينازع إلا مكابر في أن هذا الرد الأخير ـ أي رد فرض الحجاب إلى حظر زنا المحارم ـ باطل؛ والدليل على بطلانه دليلان على الأقل: أحدهما، أنه **لا حجاب مع المحارم**؛ فالمرأة تُزيل حجابها وتبدي زينها للمحرَم؛ وقد نص القرآن الكريم على ذلك بصورة محكمة، مُحصيا عدد هؤلاء المحارم، وذلك في «آية الإبداء» (أو «آية الخمار») من سورة **النور**[19]؛ والثاني، **أن نزول الأمر بالحجاب سبق نزول النهي عن زواج المحارم**،

(19) يقول الله سبحانه وتعالى: «قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ، وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ

إذ ورد الأمر بالحجاب في «آية الإبداء» المذكورة وفي «آية الإدناء» من سورة **الأحزاب**؛ وغالب الظن أن سورة **الأحزاب** نزلت قبل سورة **النور**؛ وأيا كان الأمر، فإن «آية النهي عن زواج المحارم» وردت في سورة **النساء**[20]، والراجح أن هذه الآية نزلت بعد الآيتين السابقتين: «آية الإدناء» و«آية الإبداء»، بدليل أنها تـُحرّم على الآباء حلائل الأبناء الذين هم من نسلهم؛ وفي هذا التأخر لـ«آية النهي عن زواج المحارم» إشعار بأن في النفوس نفرةً طبيعية من هذا الزواج، فلم يكن هناك استعجال لتحريمه وترتيب الحدود عليه؛ وحتى لـمّا نزل هذا التحريم، لم يأت مقتضَبا يستجيب لحاجة عاجلة، بل أتى مفصَّلا يضع تشريعا كاملا لعلاقات الزواج في الأسرة.

وبهذا، يكون الإسلام قد جاء بصورة غاية في الوضوح والتفصيل لهذا القانون من غير أن يبوئه المقام الأول في التشريع، في حين أن التحليل النفسي الذي جعل منه ركنه الركين قصَر مدلوله، في الغالب، على تعلّق الولد بأمه، جاعلا من هذا التعلق ــ والولد لا يزال على براءته الأولى ــ مظنة شبهة ارتكاب زنا المحارم؛ وقد فصّلنا القول في هذا القانون التحليلي في كتاب **شرود ما بعد الدهرانية**، وأوردنا فيه من الأدلة العقلية والنقلية التي تُبطل دعوى **أسبقية** هذا القانون على سواه، ما فيه غَناء، والتي تثبت أن «قانون تحريم القتل» أولَى بهذه الأسبقية؛ إذ أن أول الشرور التي واجهت الإنسانية هي «القتل»، لا قتل الإبن لأبيه كما يقرر ذلك التحليل النفسي، بناء على أسطورة «أوديبويس» التي هي من نسج الخيال، وإنما قتل الأخ لأخيه، بنا على قصة ابني آدم: «قابيل» و«هابيل» التي

أَوْ آبَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاء بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاء وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ»، **النور**، 31-30.

(20) يقول الله سبحانه وتعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللاَّتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ الأُخْتَيْنِ إِلاَّ مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا»، **النساء**، 23.

أكدت الكتب المنزلة حدوثها، وأخبرت بتفاصيلها.

وحسبنا هنا أن نشير إلى أن التمسك بهذا القانون مبعثه مسلمة تحليلية، ونصوغها على الصورة التالية:

- **«إن الإنسان مردود بكليته إلى النشاط الجنسي المطلق»**.

لنسم هذه المسلمة باسم «**المسلَّمة الأم**» للتحليل النفسي؛ فواضح أن هذه المسلمة تتضمن ركنين، أحدهما، «**الجنس المحيط**» أو قل «**إحاطة الجنس**»، ومقتضاها أنه حيثما وُجد الإنسان، فثمة نشاط جنسي، جليا كان أو خفيا؛ ومهما أتى من عمل، فلا يكون إلا مظهرا من مظاهر هذا النشاط، مباشرا كان أو بواسطة؛ والثاني، «**الجنس المطلق**» أو قل «**إطلاق الجنس**»، ومقتضاه أن النشاط الجنسي يمكن أن يتخذ أية صورة من الصور، ويتلبس بأي مضمون من المضامين؛ ولـمّا نسب التحليليون النفسانيون إلى النشاط الجنسي هاتين الصفتين: «**الإحاطة**» و«**الإطلاق**»، لجأوا إلى قانون يـمنع زنا المحارم، ضبطا لهذا النشاط، حتى لا يتعدى حدودا مخصوصة يتحقق بها، في نظرهم، الاجتماع الإنساني؛ وعندنا أن هذه المسلَّمة التي بُني عليها قانون حظر زنا المحارم عند هؤلاء التحليليين، باطلة؛ وببطلانها، تبطل الصورة التحليلية لهذا القانون؛ فيتعين إذن أن نُبطل هذه المسلَّمة من جهة تضمّنها للصفتين المذكورتين: «الإحاطة» و«الإطلاق» بصرف النظر عن الموصوف بهما وهو هنا «الجنس»، إذ يستحيل أن يتصف بهما أي نشاط إنساني.

لئن كان التحليليون ينسبون إلى الإنسان **نفسا** تؤثر في جسمه، فإننا، من جانبنا، ننسب إليه، **روحا** تؤثر في هذه النفس؛ فيكون الإنسان، عندنا، ذا شقين: «الشق النفسي» و«الشق الروحي»؛ وقد ذكرنا أن **الشق النفسي** يربط الإنسان بالعالم الـمُلكي بروابط **البصر والإسراء والامتلاك**، وأن **الشق الروحي** يربطه بالعالم الملكوتي بروابط **البصيرة والعروج والائتمان**.

غير أن روابط النفس بالعالم الـمُلكي، على فائدتها في تحديد **ظاهر** السلوك الإنساني، لا توصِّلنا إلى معرفة النفس في حقيقتها، أي لا تكشف لنا حقيقة النفس؛ كما أن روابط الروح بالعالم الملكوتي، على فائدتها في تحديد **باطن** السلوك الإنساني، لا توصّلنا إلى معرفة

الروح في حقيقتها، أي لا تكشف لنا حقيقة الروح، **لأن حقيقة الشيء هي «ما به هو هو»، أي ما به هو بالنسبة إلى ذاته**؛ أما ما يدركه الإنسان من الشيء إنما هو «ما به هو لغيره»، **أي ما به هو بالنسبة إلى الإنسان**؛ وعلى هذا، يكون الإنسان، أصلا، **محجوبا عن إدراك الحقيقة**؛ فبينه وبين «الحقيقة النفسية» حجاب، أي لباس يفصله عنها، كما أن بينه وبين «الحقيقة الروحية» حجابا، أي لباسا يفصله عنها.

وما يجب التنبيه عليه، بهذا الصدد، هو أن احتجاب الحقيقة عن الإنسان لا يفيد أن الإنسان يتضرر بهذا الاحتجاب، بمعنى أن بصرَه يعمَى عنها، وإنما يفيد عكس ذلك، أي أن بصره ينتفع بهذا الاحتجاب، ذلك لأنه استتار أصلي، وليس استتارا عرضيا، بموجب أن الحقيقة هي هي ـــ أي تكون كما هي في ذاتها، لا كما يُدركها المدرِك؛ ولـمّا كان الحجاب الذي تستتر به الحقيقة ينفع الإنسان ولا يضره، فقد دل على أن الحجاب يتمتع بخاصية **«الإبصار»** من جانبين: أحدهما أنه **يُبْـصِر** (أو قل **يَبْـصر**)، إذ يستر ما لا بد من ستره؛ والثاني أنه **يُبَـصِّر** (بفتح الباء وتشديد الصاد وكسرها)، إذ يُنبِّه على أن هذا الستر لا يُنتهَك؛ **فإبصار الحجاب بَصر وتبصير**؛ فلنسمه بـ**«الحجاب الـمُبْـصر»**؛ والحجاب الـمُبصِر على نوعين:

أحدهما، **حجابُ متـحمِّل**، وهو الحجاب الذي يحفظ الإنسان مـما لا تطيق **روحُه** تَـحملَّه لثقل الأمانة التي ينطوي عليها، فهو إذن عبارة عن **«حجاب روحي»**، أي حافظ للاستعدادات الروحية للإنسان.

والثاني، **حجاب متصرّف**، وهو الحجاب الذي يحفظ **نفس** الإنسان مـما قد يؤذيها ويتردّى بها، فهو إذن عبارة عن **«حجاب نفسي»**، أي حافظ للاستعدادات النفسية للإنسان.

وبناء على هذا، فإن المحتجبة تتمتع بحجابين اثنين كلاهما لباس مبصِر، **أحدهما، حجاب متصرِّف**، وهو **لباسها الظاهر** الذي يقي **نفسها** أذى الآخَر، مقترنا بإبصارها الخارجي، بَصَرا وتبصيرا؛ والثاني، حجاب **متحمِّل**، وهو **لباسها الباطن الذي يجعل روحها** تتحمل أمانة الاحتجاب، مقترنا بإبصارها الداخلي، أي ببصيرتها.

ولهذا الحجاب الـمُبصِر خاصيتان أساسيتان في حفظهما حفظُ إنسانية الإنسان وحفظ ائتمانيته، وهما:

أ. **أنه لا يمكن للإنسان أن يتجرّد من هذا الحجاب تجردا كليا، لأنه تـجرُّد من إنسانيته؛** لو فرضنا أن بعض الأفراد كُشِف لهم، على قدر استعداداتهم، الحجاب عن حقيقة أو حقائق معينة، فلا تُكشف لهم الحجُب عن كل الحقائق؛ والشاهد على ذلك تقلُّب الإنسان الأول، آدم عليه السلام، في ألبسة متتالية، فقد كان محجوبا عن سرّ فيه بواسطة لباس مخصوص؛ فلما أزيل هذا اللباس، استُبدِلت به ألبسة أخرى، مادية ومعنوية[21].

ب. أنه **لا يمكن للإنسان أن يتحكّم في هذا الحجاب تحكّما كليا، لأنه إخراج له من ائتمانيته؛** ذلك أن الحقيقة تنكشف للإنسان أو تُكشَف له، ولا يكشفها هو بنفسه، لأنها أمانة؛ والأمانة لا تـُمْلك، وإنما تودَع؛ فلو فرضنا أن بعض الأفراد كُشف له من الحقائق ما لم يُكشف لغيره، فلا يورّثه ذلك إلا مزيد الانسلاخ من الشعور بالملكية ومزيد التحقق بالائتمانية؛ والشاهد على ذلك إحاطة سليمان عليه السلام بما لم يُحِط به غيره من الأملاك والأعمال والأحكام والمعارف، ومع هذا لم يكن يرى في ذلك إلا مزيد الابتلاء له، فضلا عن أن طائرا من أصغر الطيور أحاط بما لم يحط به علما.

والآن، لنعرِض «المُسلَّمة الأم» التحليلية على هاتين الخاصيتين للحجاب الـمُبصِر، اختبارا لصحتها؛ فلو عرضنا عنصر «**الإطلاق**» من عنصري هذه «المسلمة الأم» على الخاصية الأولى للحجاب الـمُبصِر ـ أي «عدم التجرد الكلي منه» ـ لاتَّضح أن هذا العنصر الأول باطل؛ وبيان بطلانه أن التجرد من كل حجاب يجعل الإنسان **وجها لوجه** مع الحقيقة؛ ولا يمكن أن تَـحصل هذه المواجهة المباشرة بين الإنسان والحقيقة إلا إذا انسلخ عن إنسانيته انسلاخا مطلقا؛ وإيضاح ذلك أن هذا الانسلاخ لا يتحقق إلا في حالتين اثنتين، إحداهما، أن تكون **نفسه** قد صارت **شرا مطلقا**، وهذا يعنى أنها اتحدت بـ«إرادة إبليس»، بل اتحدت بـ«ذاته»، نظرا لأنه هو وحده مصدر الشر المطلق، بل هو

---

(21) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىَ ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»، **الأعراف**، 26.

الشر المطلق بعينه؛ فليس كمثله شيء، شرّا؛ والثانية، أن تكون **روحه قد صارت خيرا مطلقا**، وهذا يعني أنها اتحدت بـ«إرادة الإله»، بل اتحدت بـ«ذاته»، نظرا لأنه هو وحده مصدر الخير المطلق، بل هو الخير المطلق بعينه؛ فليس كمثله شيء، خيرا.

يلزم من هذا أن التحليل الذي يصف العمل الجنسي بـ«الإطلاق» إنما يدعو إلى تجريد الإنسان من «الصفة الإنسانية»، وتغطيته بـ«الصفة «الإبليسية»، بل يدعو إلى استبدال ماهية «إبليس» مكان ماهية الإنسان؛ وهل هذا الاستبدال إلا نوع من «**الإعماء**»! **فإبليس هو الحجاب الذي يُعمِي الإنسان إعماء مطلقا**؛ فيلزم أن ما يقرّره التحليل النفسي من أحكام نفسية لا يكشف للإنسان أسرار نفسه، وإنما يحجبه عنها، إذ يتخذ من «إبليس» حجابه؛ كما يلزم، في المقابل، أن ما يُقرّره التشريع الديني من أحكام روحية هو الذي يكشف للإنسان هذه الأسرار، إذ يقصد أن يرفع عن النفس حجاب «إبليس»؛ وبهذا، يكون **فرض الإسلام للحجاب إعماء لـ«إبليس»**، كما يكون ارتداءُ المرأة المسلِمة للحجاب لا، كما يزعم «بنسلامة»، إعماء **لجسمها** ولمن ينظر إليه، وإنما هو «**إبصار بحق**»، إذ يجعلها تُبصِر نفسها كما يجعلها تُبصِّر غيرها.

وكذلك، لو عرضنا عنصر «**الإحاطة**» من عنصري «المسلَّمة الأم» التحليلية على الخاصية الثانية للحجاب الـمُبصِر ــ أي «عدم التحكم الكلي فيه» ــ لتبيَّـن أن هذا العنصر الثاني باطل؛ وبيان بطلانه أن التحكم في الحجاب، إن أمرا بلبْسه أو أمرا بخَلْعه، يجعل المتحكم يتوهَّم أنه يتحكّم كذلك فيما وراءه، أي في الحقيقة المحتجبة ذاتها، أي، يتوهم، في نهاية المطاف، أنه يـملِك ذات الحقيقة، فضلا عن الأمر بحجْبها أو الأمر بكشفِها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يقع المتحكّم في الخيانة؛ إذ يكون قد أخلَّ بـ«ميثاق الائتمان» الذي أُخذ منه في عالم الملكوت؛ والحال أنه لا مِلْك مع وجود الأمانة، فيكون، بادعائه امتلاك الحقيقة المحتجِبة، ذاتا وحجابا، قد خان الأمانة التي في عنقه، ساقطا إلى رتبة إنسان بلا روح، أي رتبة إنسان ميت، فلا حياة مع وجود الخيانة.

يلزم من هذا أن التحليل النفسي الذي يصف العمل الجنسي بـ«الإحاطة» إنما يدعو إلى إخراج الإنسان من «الحالية الائتمانية» إلى «الحالة الاختيانية»، بل يدعو إلى استبدال

موت الإنسان مكان حياته، إذ وقع في الخيانة بادعائه امتلاك ما ائتمن عليه؛ وهل هذا الاستبدال الثاني إلا نوع من «**الإعماء**»! **فالـمِلْك هو الحجاب الذي يعمي الإنسان إعماء كليا**؛ فيلزم أن ما يقرّره التحليل النفسي من أحكام نفسية لا يكشف للإنسان خصوصيته الائتمانية، وإنما يحجبه عنها، إذ يتخذ من « الـمِلْك» حجابه؛ كما يلزم، في المقابل، أن ما يُقرّره التشريع الديني، من أحكام روحية هو الذي يكشف للإنسان هذه الخصوصية الائتمانية، إذ يقصد أن يرفع عنه حجاب « الـمِلْك»؛ وبهذا، يكون **فرض الإسلام للحجاب إعماء للمِلك**»، كما يكون ارتداءُ المرأة المسلِمة للحجاب، لا، كما يزعم «بنسلامة»، إعماء **لذاتها**، ولمن ينظر إليها،، وإنما هو **إبصار بحق**، إذ يجعلها تُؤتـَمن على ذاتها كما يجعلها تُؤتَـمن على غيرها.

2. نقد فكرة التخلي عن الأب في التحليل النفسي

لقد نسب مؤسس التحليل النفسي النمساوي «سيغموند فرويد» وضع قانون حظر زنا المحارم إلى الأب، إذ بفضله يجعل حدا لتعلق الأبناء الجنسي بأمهم؛ إلا أن هذا القانون لا يجري العمل به إلا بعد أن يقتُل الأبناءُ أباهم كما جاء في كتابه: **الطابو والطوطم**، فتكون السيادة **للأب المقتول** الذي أطلَق عليه «فرويد» اسم «أب العُصْبة»[22]؛ أما الأم، فقد وُجِدت سيادتها في المجتمع قبل هذا التاريخ، ولكنها تلاشت.

أما مجدِّد التحليل النفسي الفرنسي «جاك لاكان»، فقد ادعى أنه يـُمكن التخلي عن الوالد ــ باعتباره يتحمل مسؤولية البناء الرمزي وعملية تشكيل نفسية الولد ــ متقلبا في تصوُّره لهذا المفهوم أيما تقلّب؛ إذ انتقل من «أب العصبة» الذي قال به سلفه «فرويد» إلى ما أسماه «الدال الأب»، ثم «اسم الأب»، ثم «أسماء الأب»، فـ«الأبَ العرَض»؛ فلم يَعد ضروريا أن يكون أب الطفل هو «الوالد»، أي الذي أنجبه، بل يكفي أن يكون اسما من أسمائه؛، فيصحّ أن ندعوه بـ«**الأب المهجور**» في مقابل «الأب المقتول»؛ ثم أعطى للأم دورا متزايدا في استتباع الأب لها، وجعل تأثير الأب في ابنه تابعا لإقرار الأم به،

(22) انظر طه عبد الرحمن: **شرود ما بعد الدهرانية**، الفصل الثاني.

ورأى أنه بالإمكان الاستغناء عن الأب متى تم الفراغ من استعماله ما دام هو مجرّد اسم[23] من الأسماء؛ ولو أن «لاكان» لم يجعل في النساء أُمّا أولى تكون نظيرا لأب العصبة الذي يـُميز فئة الرجال، فإنه وصَلَ المرأة بإلهة عُرفت باسم «الإلهة البيضاء»، جاعلا من الأب نفسه مجرّد اسم من أسمائها.

وقد استهوت «بنسلامة» فكرة الأب المهجور لـ«لاكان»، فظن أنه وجد لها شاهدا واضحا في دين الإسلام الذي تـميّز، في نظره، بكبت مسألة المرأة، مدعيا تأسيسَ تحليل نفسي لا يجعل من الأب أساس البناء الرمزي والتشكيل النفسي لذريته، وإنما يُسند ذلك إلى المرأة؛ فأخذ، يتعقب في النصوص المؤسِّسة الإسلامية، أسماء وروايات النساء اللواتي كانت لهن صلة قريبة أو بعيدة بالرسول صلى الله عليه وسلم، بدءا بـ«هاجَر» زوجة إبراهيم عليه السلام، وانتهاء بزينب بنت جحش، مرورا بمريم عليها السلام؛ فتأوَّل هذه الروايات بما شاء، وحرَّف ما شاء، ولبّس بـما شاء، لا يطلب الحق، وإنما يتخرّص بالباطل، كل همِّه هو أن تكون للمرأة فيما سمّاه بـ«الروحانيات» منزلة تـُجاوز منزلة الرجل، وإلا فلا أقل من أن تضاهيها، حتى إنه جعل الرسول صلى الله عليه وسلم أكثر شبَها بـمريم منه بعيسى عليهما السلام[24]، وأقلَّ اعتقادا بالغيب من زوجته خديجة رضي الله عنها.

وقد قررنا أن نجتنب الرد المباشر على هذا الكلام الذي هو أقرب إلى الهُجْر منه إلى فساد الفهم؛ إذ يكفي أن نُبطِل دعاوى التحليل النفسي عن الأب والأم التي بُنى عليها، فيبطل بالضرورة هذا الكلام الشنيع؛ ونخص بالذكر منها دعويين، أولاهما، «إنزال الأب منزلة الإله»؛ والثانية، «تنازع الألوهية بين الأب والأم»، فلنناقشهما في سياق نظريتنا في الحجاب.

(23) انظر طه عبد الرحمن: **شرود ما بعد الدهرانية**، الضميمة.

(24) BENSLAMA: « La psychanalyse et l'Islam » dans **La lettre de l'enfance et de l'adolescence,** 2005 /4 n° 62 p. 91-100.

1.2. إنزال الأب منزلة الإله

لقد جعل «فرويد» من «الأب المقتول» الأصل في وجود الإله، إذ تعبَّدَ له أبناؤه بعد قتله، فالإله إنما هو الأب؛ كما أن «لا كان» جعل من «الأب المهجور» في صورة «اسم الأب» عبارة عن «الإله الأب»؛ فيغدو «الأب الإنسان» هو «الأب الإله»، منسلخا من إنسانيته؛ وقد أشرنا فيما سبق إلى أن معيار الانسلاخ من «الإنسانية» يكون **بمواجهة الحقيقة من غير حجاب**، وأن هذه المواجهة تتخذ طريقين: أحدهما **أن تصير نفس** الإنسان شرا مطلقا، أي أن يصير الإنسان هو «إبليس»؛ والثاني، **أن تصير روح** الإنسان خيرا مطلقا، أي أن يصير الإنسان هو «الإله».

وإذا نحن عرضنا نظرية «الأب المقتول» ونظرية «الأب المهجور» على هذا المعيار، تبيـّن أن رتبة الإله التي تُرقّيان إليها الإنسان ليست أبدا رتبة «الخير المطلق» الذي خصصناه باسم «الإله»، وإنما رتبة «الشر المطلق» الذي أفردنا له اسم «إبليس»؛ أما كون الإله المقتول هو «إبليس»، فحسبك ما نعته به «فرويد» من نعوت التوحش التي لا مزيد عليها، ظلما وبطشا واستبدادا واستئثارا؛ والعجَب أن «فرويد» يجعل من الحنين إلى الأب، بعد فقْده، سبب الاعتقاد في وجود الإله، إذ كيف يكون الشر المطلق هو منشأ الخير المطلق! وأما «الإله المهجور»، فلئن لم ينسب «لاكان» إليه ما نسبه «فرويد» إلى «الإله المقتول»، فإنه وصله به، باعتباره واضعا لقانون حظر زنا المحارم؛ كما وصله بـ«الإله الإب» عند المسيحيين، وانتهى إلى أن يَخُصَّ به هذا الإله الأخير لـمّا عدَّد أسماءه؛ إلا أن هذا التخصيص لا يدفع عن «الإله المهجور» شبهة كونه اسما من أسماء «إبليس»؛ وتوضيح ذلك من ثلاثة أوجه:

أ. أن موضوع التحليل النفسي لا يتعلق بــ«الروح»، حتى ولو تعرّض لها «لاكان» بكلام مبهم، وإنما يتعلق بالنفس وحدها، بدليل تسميته عينها؛ والنفس لا تتحد بالشر المطلق ما دامت ترتدي حجُبا مُبصِرة مُتصرِّفة تقيها ما يضرُّ بكيانها؛ أما إذا فقَدَت هذه الأحجبةَ المتصرِّفة، فمآلها الاتحاد بهذا الشر الذي هو إبليس؛ والحال أن التحليل النفسي لا ينفك يُزيل عن النفس الأحجبة المتصرِّفة التي تـُجنّبها مواجهة هذه الحقيقة الشريرة؛

فيلزم أن الإله المهجور الذي هو فرضية من فرضيات التحليل النفسي هو إله نفسي خالص، وهذا الإله النفسي إنما هو «إبليس»!

ب. أن «لاكان»، على الرغم من أنه نقل إلى التحليل النفسي اسم «الإله الأب»، وعدَّد أسماءه بتعدُّد أعظم صفاته، فقد دعا إلى الاستغناء عنه بعد قضاء الغرض التحليلي منه؛ والواقع أنه لا يمكن الاستغناء إلا على «الشر المطلق»، أي «إبليس»، متى استعاد الإنسان أحجبته المبصرة المتصرِّفة؛ أما «الخير المطلق»، فلا يمكن الاستغناء عنه أبدا، ذلك لأنه دافع للشر وجالب للخير على الدوام؛ إذ أن الإنسان، إما أن يكون في شر، فيخرجه الخير المطلق منه، وذلك بأن يُلبس نفسه الأحجبة المتصرِّفة، أو يكون في خير، فيكون هو الذي جَلبه إليه بأن ألبس روحه الأحجبة المتحمِّلة؛ وحينها، فواحد من أمرين: إما أن يكون «لاكان» يَعُدُّ «الأب المهجور» هو «إبليس» عينه، بحكم صلته بـ«أب العصبة»، فيكون وصفه بـ«اسم الإله» من باب التجوز الذي دعاه إليه الانتقال بمفهوم «الأب» إلى مستوى الرمز؛ وحينئذ، يكون «اسم الإله» مجرد تعبير عن الوظيفة الرمزية للأب، فلا يُغيِّر ذلك من صفته الإبليسية شيئا؛ وإما أن تصوُّر «لاكان» للإله تصور فاسد؛ وهذا ما يؤكده قوله بأن في «الإله الأب» نقصا، على حد تعبيره، يجعله إلَهًا «مشطوبا»؛ ومعلوم أن النقص يستحيل وجوده في كائن يتصف بـ«الألوهية»، إذ الألوهية عبارة عن أكمل الكمالات؛ فيلزم أن ما يدعوه بـ«الإله الناقص» أو «الإله المشطوب» إنما هو «إبليس».

ج. أن «لاكان» يصل بين الإله والمرأة من جهتين على الأقل: إحداهما أن للمرأة **متعة لامتناهية** خاصة بها تزيد عن المتعة القضيبية التي تشترك فيها مع الرجل؛ ويذهب إلى أن هذه المتعة غير المتناهية الخاصة لا تجد محلّها إلا في الإله؛ ومن أين للإله الذي يكون محلا لمتعة لامتناهية للمرأة ملازمة لمتعتها الجنسية أن تكون له أية علاقة بالخير المطلق! إذ الخير المطلق يتعالى عن أن يشاركه غيره في كمال من الكمالات، فما ظنك بمتعة هي علامة على نقص مطلق! فما هذا الإله المزعوم الذي تـحلُّ فيه المرأة، مستمتعةً به، إلا «إبليس»!

د. أنه يفرق بين «المرأة المشطوبة» أو «النكرة» وبين «المرأة غير المشطوبة» أو المعرَّفة؛ أما **المرأة النكرة**، فهي التي أشرنا إلى أن استمتاعها يتعدى الاستمتاع بالرجل إلى الاستمتاع

بالإله، والتي لا يـُمكن التعامل معها إلا بصيغة الخصوص؛ وأما المرأة «المعرَّفة»، فهي واحدة من مجموعة النساء التي يُفترَض أن تسود عليهن أُمّ كما ساد أب العصبة على الرجال، بحيث يكون وضعها وضع الرجل من حيث المتعة؛ أو قل إن المرأة المعرَّفة هي «المرأة المترجِّلة»؛ ويزعم «لاكان» أن هذه المرأة الثانية غير موجودة، وأنها لو وُجدت، لكانت هي الإله؛ ومن أين لإله هو مصير للمرأة المترجّلة أن تكون له أية صلة بالخير المطلق! إذ الخير المطلق يتقدس عن أن يدرك سواه أي كمال من كمالاته، ناهيك عن أن يتلبّس بهذه الكمالات كلها؛ فما هذا الإله المزعوم الذي تتحول إليه المرأة المترجلة، متطابقةً معه، إلا «إبليس»!

ولا ينفع «بنسلامة» أن يقول بأنه نفى عن الإسلام وجود الصلة بين الأب والإله، فلا يصدُق عليه ما يصدق على «فرويد» و«لاكان» من نسبة الألوهية إلى الأب أو من فسادٍ في تصوُّر الإله جعلهما يسندان إلى الإله صفات لا تُسند إلا لـ«إبليس»؛ لأنا نقول بأن المراد من هذا النفي للصلة بين الأب والإله لم يكن إثبات الحقيقة الدينية بقدر ما كان التقليل من شأن الأب في الإسلام، والإعلاء من شأن الأمّ فيه بـما يوافق أهداف مشروعه التحليلي؛ لذلك، تراه يسعى جاهدا إلى أن يُثبت للمرأة ما ثبت للرجل؛ فقد نَسب إليها من أسباب الاتصال الروحي بالإله ما نُسب إليه كزعمه بأن الإله أخذ من «هاجَر» الميثاق، ووعدَها بذرية كبيرة يـُمكِّن لها في الأرض أو زعْمِه بأن خديجة رضي الله عنها سبقت إلى الاعتقاد سبقا مزدوجا؛ إذ سبقت الرسول، صلى الله عليه وسلم، في الاعتقاد بالغيب، وسبقت جميع المسلمين في الاعتقاد بالإسلام، وكادعائه بأن جبريل عليه السلام خصها بسلامه الذي نقله إليها الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد انصرافه عندما نزعت خمارها.

فيلزم أن «بنسلامة» استبدل، بـ«صلة الأب بالإله» التي أسس عليها «فرويد» اليهوديةَ، وأسس عليها «لاكان» المسيحية، «صلةَ الأم بالإله» التي أراد تأسيس الإسلام عليها؛ أضف إلى ذلك أنه لا يُخفي بالغ تأثره بـ«لاكان»، لاسيما في آرائه في المرأة؛ وقد توضَّح أن «لاكان» انتهى إلى القول باتحاد المرأة بالإله بوجهيها: «المرأة المستمتعة» و«المرأة المترجلة»، كما توضَّح أن هذا الإله الذي تتّحِد به المرأة، مستمتِعة كانت أو مترجِّلة، لا

يمكن أن يكون إلا الشر المطلق، أي «إبليس».

2.2. تنازع الألوهية بين الأب والأم

يبدو أن التحليل النفسي يفترض أن الرابطة بين الأب والأم تنبني، في أصلها، على تنازع مكبوت؛ والمقصود به هو أن كل واحد من الطرفين يريد أن يستتبع الآخَر، فإما أن الأب يستتبع الأم أو أن الأم تستتبع الأب؛ والميزة التي يختص بها هذا النزاع الأبوي هو أنه يـُمثِّل الأصل الذي تتفرع عليه النزاعات النفسية المكبوتة التي يتخذها التحليل النفسي موضوعا له؛ فلا يعقل أهل هذا التحليل العلاقات الإنسانية، بـما فيها العلاقة بالذات، إلا على مقتضى «النزاع»، كما لا يعقل أهل التحليل الاقتصادي هذه العلاقات إلا على مقتضى «الصراع».

وإذا نحن أمعنا النظر في هذا التنازع بين الأب والأم، ألفينا أن مَرَدَّ ذلك إلى طلب كل واحد من الطرفين الفوز برتبة الوجود الكبرى، ألا وهي رتبة **الألوهية!** فإذا تعدَّد أدعياء الألوهية، تنازعوا فيما بينهم إلى أن يتغلب عليهم أحدهم، فيكون هو الإله دونهم؛ وقد جعل التحليل النفسي من هذه الرتبة العليا عنصرا تحليليا أساسيا في بناء الذات الإنسانية، فافترض وجود «الرجل الإله» الذي يستتبع المرأة كما افترض وجود «المرأة الإلهة» التي تستتبع الرجل، ولو أن تناوله للحالة الأولى فاق بكثير تناول الحالة الثانية؛ لكنه تنبأ بأن المستقبل سوف يشهد ألوهية المرأة، وأخذ يجدد مفاهيمه وآلياته التحليلية لمواجهة هذه الحالة.

بناء على هذا، فإذا كان الأب، إن مقتولا أو مهجورا، واضعا لقانون حظر زنا المحارم، مرتقيا بذلك إلى رتبة الإله، فإن الأم تخضع لهذا القانون الإلهي كما يخضع له ولدها؛ ولـمّا تبيـّن أن هذا الأب الإله، بموجب توحشّه أو نقصه، لا يعدو كونه «إبليس»، فقد لزم أن يُعامِل الأمَّ معاملة «إبليس» لـمَن يقع تحت سلطانه؛ ومعلوم أن معاملة «إبليس» للإنسان تقوم، أصلا، في نزع ألبسته المبصِرة، حتى إذا نُزعت هذه الألبسة، اتحد بإبليس، بوصفه الشر المطلق؛ ولـما ثبت أن الأب الإله، في التحليل النفسي، إنما هو «إبليس»، فقد وجب أن يتعاطى تجريدَ الأمّ من أحجبتها المبصِرة، فيجرّدها من أحجبتها المتصرفة، حتى

يُتلف استعداداتها النفسية؛ فإذا جُرّدت منها، شملها الأذى من كل جانب، فأضحت تُؤذي كما تؤذَى، متحدةً بالشر المطلق؛ والعكس أيضا صحيح، فلو أن المرأة تبلُغ منزلة الإله، فإنها تُخضع لها الأب كما يَخضَع لها ولدها، فتباشر، بوصفها «إبليس»، نزع أحجبته المتصرِّفة، حتى تَهلك نفسه، فيتحد بها اتحاده بالشر المطلق.

والراجح أن «بنسلامة» من هؤلاء التحليليين الذين يُعدّون العدّة لمستقبل قريب تكون فيه المرأة هي «إبليس» في صورة «إله»؛ يجوز أن يكون قد أصاب في تنبُّئه واستعداده، لكنه أخطأ كل الخطإ حينما قرَّر أن يطلب هذه «المرأة المتألهة» في نصوص الدين الإسلامي؛ وبيان هذا الخطأ الشنيع من الأوجه الآتية:

أ. أن النص المؤسِّس لا يترك مجالا لتأله أحد، ذكرا كان أو أنثى؛ ولنا في قصص القرآن كلها أروع الأمثلة على سد هذا الطريق بصورة مطلقة، كل قصة منها تتناول وجها من وجوه هذ التأله، ناهيك عن الكثرة الكاثرة من الأحكام والتعليمات والعظات والنصائح والمعاني التي تنشِّئ الإنسان على العبودية لله وحده؛ والحق أن المنطق الذي يحكم هذا النصوص الموسِّسة يوجب أن يُطلَب فيها، لا أوهام «التأله»، وإنما آثار «التعبد»، أى أن القيمة العليا التي توجِّه هذه النصوص هي «**العبدية**»، وليس «الإلهية»؛ فلو أن «بنسلامة» أخذ بمقتضى هذا المنطق الـمُنزَل، ما كان ينبغي له أن يبحث كيف تألهت «هاجَر» على سيدنا إبراهيم عليه السلام، ولا كيف تألهت خديجة على سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، وإنما كيف تعبدت «هاجَر» لربها، مفوّضة أمرها إليه، وكيف تعبَّدت خديجة لربها، موقنة بالغيب وبنبوة زوجها، أي أن يبحث في القيمتين العظيمتين، وهما: «التفويض» و«اليقين»، لكنه أبى إلا أن يبحث في نقيضهما، وهما: «الثقة بالذات» و«الشك في الآخَر».

ب. أن الإسلام حسَم في أمر العلاقة بين الرجل والمرأة بما لا يدَع مجالا لقول متقول، ولا تأويل متأول؛ ذلك أنه جعل هذه العلاقة ذات طبيعة حجابية، فتكون المرأة حجابا للرجل كما يكون الرجل حجابا لها[25]؛ فليس الحجاب، هاهنا، حاجزا يفصل بينهما فصلا

---

(25) تدبر الآية الكريمة: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ

لا نظَر معه، وإنما هو، على العكس، رابط يصل بينهما بما لا يصلُ غيرُه بينهما، فهو حجاب مُبصِر غاية الإبصار؛ إذ بقدر ما يحتجب الرجل بالمرأة، يُبصر، فإذا زاد احتجابه بها، زاد إبصاره، وإذا نقص، نقص؛ وبالعكس أيضا، على قدر احتجاب المرأة بالرجل، يكون إبصارها، فإن زاد احتجابها به، زاد إبصارها، وإن نقص، نقص؛ وقد أومأنا إلى أن إبصار الحجاب على نوعين: «إبصار تصرُّف» يزين النفس، و«إبصار تـَحمُّل» يزين الروح؛ فيلزم أن احتجاب الرجل بالمرأة يزيده تصرُّفا على تصرُّفه، وتـَحمُّلا على تـَحمُّله، كما أن احتجاب المرأة بالرجل يزيدها تصرُّفا على تصرُّفها وتـَحمُّلا على تـَحمُّلها.

ج. إذا كانت المرأة حجابا للرجل وكان الرجل حجابا للمرأة، فلا ينتج من ذلك أن حجاب المرأة من جنس حجاب الرجل، فقد يحجب أحدهما ما لا يحجب الآخر؛ ولا أن حجاب المرأة بقدر حجاب الرجل، فقد يكون أكبر منه أو أقل؛ ولا أن حجاب المرأة ينزل على حجاب الرجل كما ينزل الثوب على الثوب، فقد يتداخل إبصار الحجابين على اختلاف جنسهما، لأن كمال الإبصار في حصول هذا التداخل؛ وقد يصل إلى درجة أن حجاب أحدهما يصير جزءا من حجاب الآخَر.

لم يكن بمقدور «بنسلامة» أن يتصور هذه الحالة الأخيرة عندما توهَّم عُلُوّ مقام «هاجر» في القرب على مقام سيدنا إبراهيم عليه السلام، حتى نَسب إليها النبوة ورؤية الإله وفضل الإسلام، بل توهّم علو مقام أم المؤمنين خديجة في الاعتقاد على مقام سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، حتى كاد أن ينسب إليها السبق إلى النبوة، وإلا كان قد عرَف أن حجاب القرب الذي ظهرت به «هاجر» إنما هو مِن حجاب القرب الذي يرتديه، في الأصل، سيدنا إبراهيم عليه السلام، فلم تفوِّض أمرها إلى ربها، دفعا للحاجة، إلا لأن إبراهيم عليه السلام، قبلها، فوّض أمره إلى ربه، دفعا للشرك؛ وهل يستوى الذي يدفع الشِّرك والذي يدفع الحاجة! كما عرَف أن حجاب الاعتقاد الذي ظهرت به أم المؤمنين

عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّواْ الصِّيَامَ إِلَى الَّليْلِ وَلاَ تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ»، البقرة، 187.

خديجة إنما هو مِن حجاب القرب الذي يرتديه، في الأصل، سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم؛ فلم تعتقد ما لم تره، إلا لأن النبي رآه، وهل يستوي الذي رأى والذي لم يَـرَ!

3. نقد سلطان النظر في التحليل النفسي

لا جرَم أن التحليل النفسي أبدى اهتماما خاصا بالعين، مَنفَذا شبقيا مَثلُها مَثَل الفم، وبالنظرة، مثارا للشهوة الجنسية؛ فتحدَّث «فرويد» عن «حب النظر» أو «الدافع البصري» باعتباره دافعا جنسيا؛ كما فرَّق «لاكان» بين «العين» و«النظر»، بحجة أن المنظور إليه لا يرى العين التي تنظر إليه، وأن الناظر إلى العين لا يرى نظرَها إليه؛ فأقام **النظرَ خارج العين، بل خارج الذات**، بحيث يمكن لأي شيء أن يغدو نظرا، ونسَبه إلى **الآخَر**، وجعله سبب الشهوة الدال على الفقد، أي الدال على القضيب من حيث هو مفقود؛ وقد اغترف «بنسلامة» من هذه النظريات ما جعله **يرى في عالم الحجاب عالما من العيون**؛ فليست العين، عنده، مجرد واحدة من جوارح المرأة، وإنما عورةُ المرأة نفسها عبارة عن عين، بل إن المرأة، بساطع جسمها وكامل ذاتها، عين، بل إن لها عينا تعلو رأسها كما أن لها عينين في أعلاه؛ ولا العين، لديه، هي مجرد حاسة طافحة بالشهوة من حواس الرجل، وإنما الرجل نفسه عين؛ ولا هي جارحة خاصة بالكائنات الحية، وإنما تتعداها إلى الأشياء الجامدة؛ ويبدو أنه لا شيء منها، بحسبه، أحق بالعين من الحجاب، فجعل الحجاب عينا مثلما المرأة عين والرجل عين؛ وجريا على مسلكنا في نقد موقفه من الحجاب، لن نشتغل بإبطال مزاعمه نفسها، وإنما بإبطال المسائل التحليلية النفسية المتعلقة بالنظر التي بنى عليها هذه المزاعم، فنوضح كيف أن النظر التحليلي عبارة عن إدراك إبليسي محجوب.

1.3. النظر التحليلي إدراك إبليسي

لقد جعل التحليل النفسي من النظر «**تلذُّذا**» كما عند «فرويد» أو «**تشهِّيا**» كما عند «لاكان»؛ والغالب أن التلذذ أو التشهّي المقصود هو التلذذ أو التشهّي الذي يتعدى الحدود كما في «التلصص» و«التعري»، بحيث تنشأ عنه الأمراض النفسية التي عليها مدار هذا العلم، إن عُصابا أو ذُهانا أو شذوذا أو ما سواها؛ ولا تخفى الجوانب الإبليسية

التي ينطوي عليها هذا النظر المتشهّي أو المتلذذ؛ فلنذكر منها ما يلي:

أ. أن هذا النظر نظر نفسي؛ إذ يَصدر عن النفس، وقد تلبَّس بها الاشتهاء والالتذاذ؛ وواضح أن هذا الأصل الذي صدر عنه النظر يجعله نظرا مُسريا غير عارج، أي يُخرجه من دائرة الملكوت إلى دائرة الـمُلك.

ب. أنه نظر محيط؛ فلا نظر بغير شهوة، ولا نظر بغير لذة، بل لا بدلَ من الشهوة، ولا بدَل من اللذة، بل، أكثر من ذلك، لا نظر إلا نظر حاسة العين؛ وواضح أن هذه الإحاطة تجعله نظرا متحكّما غير متحفّظ، أي يُخرجه من دائرة الأمانة إلى دائرة الخيانة.

ج. أنه نظر متعدٍّ؛ إذ أن متعته تكمن، على وجه التعيين، في انتهاك الحدود أو انتهاك القانون؛ وواضح أن هذا الانتهاك يجعله نظرا ضارا غير نافع، أي يُخرجه من دائرة الخير إلى دائرة الشر.

ولا يخفى أن هذه المراتب الثلاث من الخروج: «الخروج إلى الـمُلك» و«الخروج إلى الخيانة» و«الخروج إلى الشر» عبارة عن تلوُّنات إبليسية خادعة، إذ يفضي أدناها إلى أعلاها؛ فإذا خرج الناظر إلى عالم الـمُلك بالكلية، تـَمهَّد له الطريق للوقوع في الخيانة؛ فإذا وقع فيها من حيث يحسب أنه لم يتصرف إلا فيما عنده وله، شرع في السير على طريق الشر، حتى إذا تغلغل فيه بعيدا، اجتذبه الشر المطلق اجتذابا، فاتحد به اتحادا، فيصير ينظر به وفيه وإليه، ظانا أنه الناظر الذي أضحى يرى كل شيء، بينما الناظر الحقيقي هو «إبليس»[26].

2.3. النظر التحليلي إدراك محجوب

ينفي النظر التحليلي وجود نظر بغير شهوة أو بغير لذة؛ والحال أن من الأنظار ما لا شهوة معه ولا لذة، ناهيك عن شهوة جنسية أو لذة جنسية كما إذا نظر الشاهد إلى

(26) تدبر الآية الكريمة: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»، الأعراف، 27.

المشهود عليه، أداء للشهادة، وإلا أفسد شهادته بشهوته أو لذته؛ كما أنه يَنفي وجود بديل من الشهوة أو بديل من اللذة؛ والحال أن هناك بديلا من الشهوة لا جنس فيه، ألا وهو «الشوق»! إذ **الشوق** هو الرغبة إلى الشيء، وقد خلصت من كل نسبة نفسية! كما أن هناك بديلا من اللذة لا جنس فيه، ألا وهو «البهجة»! إذ **البهجة** هي سرور يخلو من كل متعة نفسية؛ وأخيرا، ينفي هذا النظر وجود نظر لا حسّ فيه؛ والحال أن هناك نظرا خاليا من المحسوس، ألا وهو «البصيرة»! إذ البصيرة هي نظر روحي خالص.

وهكذا، فإن النظر، كما يتصوَّره التحليل النفسي، محجوب عن حقائق أربع تنزل مراتب مختلفة هي على التوالي: «الشهادة»، ثم «الشوق»، ثم «البهجة»، فـ«الروح»؛ فالرتب الثلاث الأولى عبارة عن تجليات للرتبة الرابعة؛ فإذا خَلُصت روح الناظر، حصل لها الابتهاج بهذا الخلوص، فتشتاق إلى عالم الملكوت، حتى إذا عرَجت إليه، شهدت عينُها الباطنة ما لا تشهده العين الظاهرة أو قل شهِدت البصيرة ما لا يشهده البصر.

ولما انحجب هذا النظر عن أفعال الروح، فضلا عن الروح، كان نظرا **أعمى بامتياز**؛ فلما كانت الروح هي محل العين الباطنة التي هي الأصل في إبصار كل عين أخرى، أي محل «البصيرة»، وكان هذا العمى عبارة عن العمى عن عين الروح أو البصيرة، فلا عمى أعظم منه، إذ هو العمى عن المصدر الذي يأتي منه النور، ويـَمُد بالإبصار، بل، كما سنوضحه الآن، يَـمدُّ بالقدرة على «**الشهود**» أو قل «**الاستبصار**»، وهو النظر إلى التجليات الروحية، ناهيك عن المتجلي الأعلى، جل جلاله.

ولا يبدو أن هناك من سبيل إلى التخلص من هذا العمى سوى تعطيل العين الجارحة التي غدت حاجبة بقدر ما هي محجوبة، بل قلْعِها من أصلها، حتى تنكشف عين الروح التي من ورائها؛ ولا نحتاج إلى الذهاب بعيدا لكي نثبت هذه الحقيقة؛ إذ أن وجود التحليل النفسي ذاته خير شاهد عليها ولو أنه قرر أن يقصُر أبحاثه على العين العمياء؛ ففي الأسطورة الأم التي بنى عليها نظرياته الجنسية دليلا واضحا على أن ذهاب عين الرأس يوصّل إلى عين الروح، ذلك أن أحد أبطال هذه الأسطورة، وهو «تيريازيس»[27]،

(27) TIRESIAS.

الذي أرشد «أوديبوس» إلى حقيقة نسبه، لم يُدرِك رتبة العرّاف الذي يَنظر ببصيرته إلا بعد أن فقد بصره؛ ثم إنه لِـمَ لا يجوز أن يكون «أوديبوس» نفسه قد سمل عينيه، طلبا للعلم بهذه الحقيقة الإبليسية، وقد رأى من العرَّاف ما رأى من عمى البصر ونور البصيرة! فقد رُوِي أن «أوديبوس»، مِن بَعدِ عماه، اتبع سبيل «الاستقامة» و«الحكمة»، وهما، كما هو معروف، صفتان ناتجتان عن وجود البصيرة.

وقد تخبط «بنسلامة» كأسوإ ما يكون التخبط في آرائه بصدد العين والنظر بسبب إهماله للفرق بين البصر، أشعةً منبعثة من النفس، والبصيرة، أنوارا منبعثة من الروح، فأخذ ينسب لهذه من الأوصاف ما تنبغي نسبته إلى هذا، بل ردها إليه ردا كليا، وجعلها بَصرا مِثْله، فأضاف إلى عمى البصر إعماءه للبصيرة، فازداد تحليله للحجاب فسادا على فساد؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ. ادعى أن للمرأة قوة إبصارية ليست للرجل، إذ جعلها تطلب الإبصار، بينما الرجل يطلب العمى ولو عمى جسمها، فضلا عن عماه؛ لكنه لم يقف عند هذا الحد، بل جعل لها أصنافا ثلاثة من العيون: أولها، عينان أُفقيتان في مقدَّم رأسها تشترك فيهما مع الرجل؛ والثاني عين وسطية تتلبس بها، وهي عين الحجاب؛ والثالث، عين عمودية في قمة رأسها تختص بها، وهي «العين الصنوبرية»، متأثرا في ذلك بألوان الهذيان التي اشتهر بها «جورج باطاي»[28]؛ فإذا تتبَّعنا كلامه في هذه العين الأخيرة، عرفنا أنه يريد بها العين التي يتجه إبصارها إلى الأعلى، مدركة أن الإله ينظر إليها، بل مواجهة نظَرَه بنظرها؛ وهذا لا يصح إلا في حق «عين الروح».

لكن «بنسلامة» أبى إلا أن يجعل من عين الروح عينا محسوسة كالعين الجارحة؛ فلما كانت البصيرة توجد في الباطن، فقد جعل للعين الصنوبرية محلا، لا في باطن الروح، وإنما في باطن الجسم؛ وحتى يوهم بأن نظرها مصوَّب إلى الأعلى كالشمس، جعل هذا المحل في أعلى الرأس، قائلا بـأن الأصل في هذه العين هو «غدَّة لها أوصاف عين جنينية

(28) Georges BATAILLE.

تقوم بنهاية النخاع الشوكي في قمة الجمجمة، وتتولى تنظيم النشاط الجنسي»[29]؛ فبنى على هذا الأصل «الفيزيولوجي» تصوَّره النفسي لهذه العين، فاعتبرها عينا ذات صبغة ذكورية، بل نسب إليها وصف الإنعاظ، بحجة أن ظهورها تَلازَم مع اتخاذ الإنسان، في واحد من أطواره، هيئة الانتصاب، وذهب إلى أنها لا تخشى نار الشمس، لأنها عمياء، وأنها مِن عماها تستمد قوة إبصارها، زاعما أن مختلف استعمالات لفظ «التبرج» في اللسان العربي تشي بأن الثقافة الإسلامية كانت على وعي بوجود هذه «العين الـمُنعِظة».

وعليه، فإذا كان «بنسلامة» قد أسرف في تشويه الحقيقة وتحريف الكلمة إلى هذه الدرجة، فلأن العمى الذي يعاني منه هو عمى مضاف إلى نفسه (أي عمى مضاعَف)، بيانا لمقدار شدته، أي «**عمى العمى**» أو قل «**العمى عن العمى**»؛ وليس هذا فقط، بل لأنه يعاني من ضربين اثنين منه؛ فهناك «العمى عن العمى الملازم للعين التحليلية»، إذ هذه العين، كما اتضح، محجوبة عن عين الروح؛ فهو لم يستطع أن يرى هذا العمى التحليلي؛ فإذن **عماه الأول يقوم في العمى عن العمى التحليلي**؛ وهناك «العمى عن العمى الذي يصيب مَن يُرُدُّ البصيرة إلى البصر»؛ فهو لم يستطيع أن يرى العمى الملازم لهذا الرد؛ فإذن **عماه الثاني يقوم في العمى عن العمى التبصيري** (نسبة إلى «التبصير» من «البصيرة»)؛ وظاهر أن العمى الثاني أفحش من العمى الأول، لأنه، في حالة العمى التحليلي، حُجبت البصيرة عن الأعمى، فلا يَعلم بوجودها؛ أما في حالة العمى التبصيري، فإنه يَعلم بوجودها عن طريق الخبر على الأقل، لكنه عمد إلى طمس حقيقتها، مغطيا لها بلباسِ ضدّها، وضدُّها هو البصر الأعمى.

ب. قصَد «بنسلامة» بالنظر الذي تختص به هذه العين الصنوبرية ما يُقصد بـ«**الشهود**» الذي تختص به الروح؛ إذ نسبه إلى «هاجر»، مدعيا أنها رأت ربها كما نسبه إلى الصوفية من أمثال ابن عربي في حكمة مزعومة: «إن الإنسان من الإله كالإنسان من العين»، والحلاج في شطحة موهومة: «إن العين التي تراني بها هي العين التي أراك بها»؛ وأخيرا نسب هذا النظر إلى الطالبات المحتجبات اللواتي سُئِلن عن سبب ارتدائهن الحجاب،

(29) BENSLAMA: **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 202-203.

فأجَبـْن: «نرتديه، حياءً من الله»[30].

ولا يخفى ما في هذا من تغليط شنيع؛ إذ كيف يصبح مقام «الشهود» الذي أساسه صفاء الروح، وقد عرَجت إلى الملكوت، شاهدةً ربها في كل شيء، بل كيف تكون «المشاهدة الروحية» بين العبد وربه مبنية في أصلها على اشتهاء الجنس وتعدي الحد! ولا غرابة أن يسقط «بنسلامة» هذه السقطة، فقد قال بمثل هذا أستاذه «لاكان» حين جمَع بين المرأة والإله جمع استمتاع! ثم كيف يصبح الحياء من الله حياء لأعين عمياء مُنعطفة بارزة من رؤوس ذوات الحجاب! أليس الحياء آية بينة على أن نظر الحق سبحانه ملازم لروح المحتجبة، إن تقديرا لهذا النظر بعقلها أو تحققا به بقلبها؛ وحتى لو فرضنا أن الإنسان خُلِق بعين داخل جسمه، فهل يكون الحياء من هذه العين الداخلية، أم يكون من الأفعال التي يأتي بها؟ والحق أن جواب هؤلاء المحتجبات: «نرتديه، حياء من الله» لم يكن ليبهت، ببالغ صدقه وجامع حكمته، خصومهن على اختلافهم، فيتحيرون فيه أيما تحير، إلا لأنه كان قبسا من نور المشاهدة لربهن التي أُكْرِمن بها، فكسا كلامهن بلباس من عنده؛ فحينما يكون الإنسان في جوار الخير المطلق، فمن أين لمن أقام في فِناء الشر المطلق أن يعقل من أمره شيئا! وقد اختار أهل التحليل النفسي أن يقيموا في هذا الفِناء الذي لا يقيم فيه إلا من ذهب حياؤه وماتت روحه، ولم يَبق إلا شبح النفس يطوف عليه، فيحسب أن فيه كمالَ حياته.

ج. ادعى «بنسلمة» أن الحجاب يتحوّل إلى عين نافذة في باطن المرأة، عين تقهرها على ضبط قوة الإبصار لديها كما تَقهُر الرجل على تعاطي التوهم بشأن جسمها، مقتبسا دليله على هذا الادعاء من العيادة التحليلية؛ إذ أن بعض النساء الوافدات عليها من اللواتي أُكرِهن على ارتداء الحجاب يتخيلن أن عينا قوية تخترق أجسامهن وتتملكهن من داخلهن؛ وهاهنا، لم يكن «بنسلامة» أقل عمى من عماه في كلامه عن العين الصنوبرية، إذ عَمِي عن أن صيرورة **الحجاب عينا** تدعو إلى التخلي عن المقاربة النفسية للحجاب، ناهيك عن المقاربة التحليلية التي يتّبعها، بل توجب طلب مقاربة أخرى تتأسس، لا على

(30) BENSLAMA: **La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, p. 204-205.

«النفسي»، وإنما على «الروحي»، ذلك أن هذه الصيرورة تنقل علاقة الحجاب بالإبصار من رتبة العلاقة بالنظر ـ أي الإبصار الـمُلكي ـ إلى رتبة العلاقة بـ«الشهود» ـ أي الإبصار الملكوتي ـ ، أي **تخلع على الحجاب صفة شهودية**؛ وتفسير ذلك أن المرأة ترتقي بصلة الحجاب بها إلى **صلته بربها**، فيصير، من جهة، الحجاب أشبه **بروح نازلة** تنظر إليها بواسطة نظر الحق سبحانه إليها، وتصير هي، من جهة ثانية، أشبه **بروح صاعدة** تنظر إلى الحجاب بواسطة نظرها إلى الحق سبحانه؛ ولا أدل على الصفة الشهودية للحجاب من دائم اقترانه بالحياء، حتى اعتُبِر الحياء حجابا، والحجاب حياء، ولا خلاف بأن الحياء خُلُق شهودى بحق.

أما ما يدعيه «بنسلامة» من أن عين الحجاب تقهر إبصار المرأة وتخيُّلَ الرجل، فهو نهاية الجهل بمقام الشهود، ذلك أن هذا المقام منزلة من منازل التحقق بـ«**العبدية**»، أي العبودية لله وحده التي يُدرك بها الإنسان كمال الحرية مما سواه؛ وعلى هذا، فإن القهرية التي يتوهمها «بنسلامة» ليست أبدا قهرية الحجاب من حيث هو كذلك، وإنما قهرية الأمر الإلهي التي تسكُن المرأة الحرة تحت سلطانها، تشوُّقا إلى أفق «العبدية»، ذلك لأنها قهرية مُبصِرة تدفع عنها الأذى، متصرفةً في أسبابه؛ ولا أذى شرّ من التعبد لنفسها، بينما هذا التعبد هو، في أعين خصوم الحجاب، جوهر الحرية؛ كما تَجلب لها هذه القهرية المبصرة العروج، متحمّلة عنها وارداته، ولا عروج خير من التحرر من نفسها، بينما هذا التحرر هو، في أعين هؤلاء الخصوم، جوهر العبودية؛ فأين هذا من هذا!

وعلى الجملة، فإن أدوات «بنسلامة» التحليلية: افتراضات وتأولات وتخرّصات، لا تنفع بالمرة في الوقوف على معاني **شهودية الحجاب**؛ فمن لم يَقْدِر فارضَ الحجاب حق قدْره، ولا حتى لابسه بعض قدْره، فكيف يَقدِر الحجاب، لا وجودا ولا شهودا! فمن كان مطلوبه في واد ووسيلته إليه في واد آخر، فما أجدَره بأن يتهم عقله، لا أن يتهم مطلوبه.

الفصل الرابع

الحجاب والإغواء

يرى بعضهم أن الحجاب يُفضي إلى نقيض مقصوده المصرَّح به؛ ونجد في هذه الفئة أولئك الذين يخاصمون الحجاب بحدة، وكذلك الذين لا يخاصمونه هذا الخصام، وإن كانوا يتحفظون عليه، مدَّعين أن همّهم الأساسي هو الالتزام بنتائج البحث العلمي أو فوائد الدرس الفني؛ ويرجع مجمل رأيهم إلى أن المقصود المبدئي من الحجاب هو إخفاء أسباب الإثارة الجنسية التي تشكّلها مفاتن المرأة عن أنظار الرجال؛ لكن واقع الاحتجاب يخالف ذلك، فالحجاب يكشف هذه الأسباب المثيرة، مبرزا مفاتن المرأة على طريقته، إذ أنه يصير علامة دالة على حضور ما يخفيه منها، محرّكا داعية الشهوة في الرجل، ومتسبّبا في إغرائه، بل غَوايته، حتى إنه يجوز أن يُعَدّ الحجاب وسيلة ناجعة للتوصُّل إلى حفظ الإثارة الجنسية وإدامتها[1]؛ ونورد من أدلتهم على ذلك ما يلي:

أ. أن الحجاب يُبرز أجزاء من جسم المرأة دون أخرى كما إذا أبرز جمال وجهها دون بقية جسمها، أو كما إذا أبرز جمال عينيها دون بقية وجهها (بالنسبة إلى النقاب).

ب. أنه يُلهب قوة التخيل لدى الرجل، فيَذهب كل مذهب في تصوُّر ما وراء الحجاب من المفاتن، مضفيا على المرأة من ألوان الإثارة ما لا تراه عينه.

ج. أنه لا يُلغى إمكان تجاوز عتبة المنظور، ولا إمكان تعدّي حد المحظور، وإنما، على العكس، يبقي على هذا الإمكان بقوة، داعيا الناظر إلى استحضاره، وتقليب الفكرة فيه.

د. أنه يزاوج بين الضدين: «الإظهار» و«الإخفاء» في جدلية صريحة، بل إنه يتوسّل

---

(1) Fawzia Zouari: **le voile islamique**, p. 119-120.

بأحدهما في الوصول إلى الآخر؛ فيُخفِي لكي يُظهِر، ويُظهر لكي يُخفي؛ فلا إظهار خالص، ولا إخفاء خالص، كما أنه لا إظهار مباشر، ولا إخفاء مباشر.

هـ. أنه قد ينتقل عن وضعه، باعتباره وسيلةً للاستمتاع بما وراءه من جسم مكنون، إلى وضع آخر يصبح فيه متعة مطلوبة لذاتها، متعةً تستهوي الناظر استهواء المرأة له، وإلا فلا أقل من أنه يصير مقدمة أو جزءا من الاستمتاع بجسمها، متى رُفع عنه كِنّه.

و. أنه يقبل التطوير بحسب هذه المزايا المثيرة وبحسب أذواق العصر؛ فقد استطاعت النساء أن تستثمرن ما عَلِمنه من آثار حُجُبِهن في الرجال، سترا وكشفا، فيلبسن منها ما يزيد هذه الآثار شدة؛ بل إنهن لم تقتصرن على ذلك، فشرعن يتعاطين لباس الحُجُب التي تجعلهن يَبدُنَّ آخذات بأسباب العصر كغيرهن من المتكشفات، فوجدن ضالّتهن فيما أُنشئ من دور الخياطة التي تُبدع من أزياء الاحتجاب ما يتتبَّع أذواق العصر، وما فُتح من محلّات التجارة التي تعرِض منها ما يستجلب الأنظار، ويغري بمزيد الاقتناء.

كل ذلك يجعل من الحجاب أداة فعالة في يد المرأة تمارس به فنون إغوائها على الرجال، هذا الإغواء الذي يسحرهم بقدرته على الجمع بين عطاء الإبداء ومنع الإخفاء، كأن الكثير الخفي من جسمها أحب إليهم من القليل الجلي، بل كأن حجاب المرأة عندهم هو عين جسمها، فيعشقونه كما يعشقونها.

● ذلك أن «الأنثى ــ على حد تعبير أحد الفلاسفة ــ تُغوي، لأنها لا تكون أبدا حيث نظن أنها تكون؛ إنها في موضع آخر، إنها كانت دائما في موضع آخر: وهنا سر قوتها»(2).

وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الحجاب، لا، كما ظل الفقهاء يدَّعون، رافعا للفتنة بصورتيها الفردية والجمعية، وإنما أكبر حافظ لأسبابها وأقوى جالب لآثارها، فيكون الإسلام قد أضفى على حجاب المرأة، وبالتَّبَع على جسمها، من الشبقية ما لم

(2) BAUDRILLARD: **De la séduction**, Galilée ,Paris, p. 17.

يُضفه دين سواه[3].

والحال أن الادعاء بأن للحجاب وظيفة إغرائية، بل غاية إغوائية، عبارة عن «**قلب للقيم الدينية**»، إذ، حينها، يمكن لأي عمل ديني أن ينقلب إلى ضده؛ فمثلا، النطقُ بالشهادة لا يورّث الإيمان، وإنما يُخرِج منه؛ ومناجاةُ الصلاة لا تقرِّب من الإله، وإنما تُبعد منه؛ وأداءُ الزكاة لا ينمِّي المال، وإنما ينقص منه؛ والصومُ لا يَكسر الشهوة، وإنما يُلهبها، وقس على ذلك ما شابهه؛ ومتى انقلب الحجاب إلى ضده، فقَدَ الإسلام قيمة أساسية من سُلّم القيم الخاص به، حتى مع ظهور الأحجبة ووجود المحتجبات، وهي «الاحتجاب»؛ ولما كان الإسلام يَعُدُّ «الاحتجاب» قيمة عليا من قيم الإنسان بفقدانها، يفقد حرمة خصوصيته، فضلا عن كونه سرا من أسرار الحقيقة، وجب أن ننظر في الأسباب التي دعت بعض خصوم الحجاب إلى قلب قيمة الاحتجاب، فجعلوه عبارة عن إغراء؛ قد نحصي من هذه الأسباب ثلاثة هي: «الإخلال ببعض شروط الحجاب»، و«انتشار التكشف» و«جاذبية الحجاب».

1. الإخلال ببعض شروط الحجاب

معروف أن هناك شروطا معلومة متى قام الحجاب بها استحق هذا الاسم، كأن يكون صفيقا لا يُرى جسم المرأة من خَلْفِه، وواسعا لا يحدّد أعضاءها وأعطافها؛ فإذا أخلّ ببعض هذه الشروط بغير عذر، كأن يكون شفَّافا أو وصّافا أو كشَّافا، سقط عنه هذا الاسم؛ أما إذا أخلّ ببعضها بعذر مقبول، كأن يكون لباسَ رجل أو لباسَ شهرة، لم يَضرَّ ذلك اسمَه إلى حين ارتفاع هذا العذر؛ وهذا يعني أن الإخلال بالشروط المعتبرة في لباس المرأة المسلمة يرفع عنه «**الخاصية الحجابية**» التي تجعل منه حجابا مُبصِرا، فيصير، بالتالي، «حجابا مُعْميا».

والحجاب الـمُعمي هو الحجاب الذي لا قدرة له على «التصرف»، ناهيك عن القدرة على «التحمل»؛ أما عن فقْدِ هذا الحجاب القدرة على التحمل، فيتجلى في كونه لا

(3) Fawzia ZOUARI: **le voile islamique**, p. 119.

يستطيع أن يقوم **بالوظيفة الروحية** التي تجلب إمدادات المعاني؛ إذ تفقِد المرأة الشعور بأن الحجاب ليس مِلْكا لها، حتى تُسلِّط عليه إرادتها، وإنما هو أمانة استُودعت لديها، حتى تؤدّيها إلى مالكها؛ وهكذا، فإن الحجاب الـمُعمي يُوقع المرأة في «الخيانة» من حيث تظنُّ أنها تنهض بـ«الأمانة»؛ فمن خان ربه بأن نقض الميثاق الذي أخذه منه، فهو بأن يخونَ نفسَه ويخون غيره أَوْلى؛ ولا معراج لها بعد هذا النقض، وقد كان حجابُها معراجَها إلى عالم الملكوت؛ وأما عن فقد الحجاب الُمعمي القدرةَ على التصرف، فيتجلى في كون الحجاب الـمُعمي لا يستطيع أن يقوم **بالوظيفة الوقائية** التي تدفع إساءات الاتصال، إن تواصلا أو تعاملا؛ فلا يدفع عن المرأة الأذى الذي يمكن أن يَلحقها، ولا أن يمنعها عن الأذى الذي يمكن أن تُلحقه بغيرها؛ وميزة هذا الأذى الأساسية أنه ليس له قدر معلوم يقف عنده، بل لا يكاد يُرفع الشرط المانع، حتى تقوى دواعي هذا الأذى ويأخذ في التعاظم من غير انقطاع، مُوردا المرأة وسواها المهالك.

ولا ينبغي للمُسلِمة أن تتذرع، فيما تتركه من شروط الحجاب، بضرورة مسايرة أذواق العصر في الأزياء، خشيةَ أن تضعُف عن منافسة المتكشفات، فتُتَّهم في تـحضُّرها أو أن تضعُف عن الظهور بالمظهر اللائق، فتُنتزع حقوقها في العلم والعمل؛ فما هذه الأذواق إلا حِيل ابتدعها أرباب الرسمالية لإخضاع المرأة لقانون السوق الذي هو الاستهلاك بلا نهاية؛ ثم إن التحضر لا يقوم في ملاحقة هذه الأذواق التي تتقلب على الأزياء إلا عند المتربحين من تجارتها؛ أما عند العقلاء، فإن التحضر يقوم، على العكس، في تحصيل المرأة القدرة على التحرر من سلطان هؤلاء المتربحين، وذلك بأن تقيم مسافة كافية بينها وبين هذه الأزياء وكأن بين يديها مجرد «تفصيلات» تتخير بينها، لا «تـجميلات» تُغرِي بها؛ فإن وافق بعضُها مقتضى الاحتجاب أخذت به المرأة المسلِمة من غير القصد إلى التزيُّن؛ وإن خالف هذا المقتضى، تركته من غير الشعور بالتحسر.

وأما خوف الُمسلِمة من انتزاع حقوقها في العلم والعمل، فعليها أن تقابله بمزيد الثقة بربها والتوكل عليه، كما عليها أن لا تتقاعس عن المطالبة بهذه الحقوق بالطرق المقَرَّرة في مجتمع يدَّعي التمسك بالديمقراطية وحقوق الإنسان؛ وقد تتيح لها هذه المطالبة أن تنبِّه الرأي العام إلى مظاهر التمييز التي تقوم بمؤسساته، لعله ينتفض إلى مناصرتها، حتى

ولو لم ينتصر لحجابها، ذلك لأن عدمَ المناصرة لحقوقها يُلحق به تهمة الخيانة لمبادئه؛ أما عدم الانتصار لحجابها، فلا يضير كرامتها في شيء، بل يجعلها تُدرِك مدى المسافة التي تفصلها عن هذا الرأي المسيَّس والموجَّه كما يجعلها تتبصَّر بثقل الأمانة التي أضحت تَحملها في مجتمع لا يُحب احتجابها.

وإذا كانت بعض المسلمات ما زِلن يتذرعن بالخوف من تهمة التخلف والحرمان من الحقوق، فمردُّ ذلك إلى أن الحجاب المُعمي لم يكتف بالتأثير في ظاهرهن، بل، أيضا، نفذ تأثيره إلى باطنهن؛ وتأثيره في الباطن أضر من تأثيره في الظاهر، لأنه تأثير في المشاعر والمقاصد التي عليها مدار الأعمال والتصرفات؛ وبيان ذلك أن الحجاب المُعمي لا يكتفي بتغيير الصورة الظاهرة للباسها، بل يتعدى ذلك، فيغيِّر صورة **تحققها** بالحجاب في داخل نفسها؛ وقد ذكرنا أن الصورة الظاهرة للحجاب المُعمي لا تقدِر على صرف الأذى، سواء وقع عليها أو وقع منها؛ أما الصورة الباطنة لهذا الحجاب، فإنها تنتقل من العجز عن دفع الأذى عن المرأة إلى القدرة على **جلب الأذى** لها؛ إذ يغدو هذا الحجاب وسيلة تؤذيها في أعماق تجربتها الإيمانية؛ ويتجلى هذا الإيذاء في كونه يُفقدها شعورا متميّزا لا يكون كمال إيمانها بدونه، ألا وهو الشعور بـ«**الصلة الابتلائية**» التي تربطها بأوامر ربها، بدءا بتُهم الآخرين لها وتضييع حقوقها بسبب طاعتها لربها في احتجابها، وانتهاء بكل ما تعانيه من الأذى فيما عداه من الأعمال التي تقرِّبها إليه! إذ لا إيمان بحق بلا ابتلاء، فلا يكون المؤمن مؤمنا حقا، حتى يَرِد مورد الابتلاء، فيشكُر ربه على ما ابتلاه به، إن خيرا خالصا أو شرا مظنونا؛ فلا شر يصيب المؤمِن إلا وفي طيه، بموجب الراحمية الإلهية، خير أكبر منه؛ وعلامة ذلك أنه لو رُفِع ذلك الشر المظنون، لَفُقِد الخير الذي في طيه؛ وفي فقدان هذا الخير المطوي حصول شرّ أعظم من الشر المظنون.

وهكذا، فلما كانت علاقة الـمُسلمة بربها علاقةَ اختبار وامتنان، إذ ينظر الحق سبحانه وتعالى كيف هي عند ما خصَّها به من أفضال الهداية وأمداد العناية: هل يراها تَشكُره أو لا تشكره، وهو خير الشاكرين؟ ويأتي، على رأس هذه الأفضال والأمداد، أمر احتجابها عن شهوات أبصار الناظرين؛ وأداء شكرها له إنما هو أن تتحمل الأذيات وتتجشم المشاق وتقتحم العقبات في سبيل تلقّي هذه الأفضال والأمداد؛ فعلى قدر صبرها على

بلائها، تكون قوة إيمانها وامتنانها لربها.

ولا شك أن المجتمع المعاصر أضحى يحتوي من أسباب الابتلاء ما لم يتقدم للمرأة أن واجهته، إن توسُّعا في المستهلَكات أو تنوّعا في المغريات أو تعدُّدا في المضايقات أو تصلُّبا في الضغوطات أو توعُّدا بالعقوبات، فأحاط بالمرأة المحتجبة البلاء من كل جانب؛ فبلاؤها بلاءات بعضها فوق بعض، فتحتاج إلى أن تنصُر ظاهر احتجابها بدافق وجدانها، فتُظهر من قوة الإرادة ومضاء العزيمة حيال المضارّ والمكاره ما لا يظهره غيرها، وتبدى من مقاومة الأهواء والشهوات ما لا يبديه.

وفاقَمَ من بلائها كون المجتمع المعاصر كبت «**الشعور بالابتلاء في نفوس أفراده**»، فغار هذا الشعور الإيماني بعيدا في لا شعورهم؛ فلـمّا استبدل الفرد في هذا المجتمع بـ«حب الدين» «حبّ الدنيا»، لم يكن بمقدوره أن يتبيـَّن أن شدة شغفه بالدنيا إنما هو شر الابتلاءات التي نزلت به؛ وهكذا، فلم يَعُد يرَى، فيما يتقلب فيه من أحوال، بلاءً من ربّه قد يرقى بهمته، ولا، بالأحْرى، عقابا منه، لعله يتذكر أو يخاف؛ فهو في كل أحواله بين أمرين: إما أن يرى فيها شرا، فيدفعه بشر أعظم منه، متعاميا عن الخير الذي في ضمنه، والذي يُنبّهه على ما هو فيه من نسيان لربه؛ وإما أن يرى فيها خيرا، فيتمادى فيه، متعاميا عن الشر الذي قد يكون في ضمنه، فيصير إلى لقاء حتفه.

من هنا، تجد المحتجبة نفسها أمام ابتلاء آخر كابتلائها بالحجاب، وهو **العمل على إحياء الشعور بالبلاء في هذا المجتمع** الذي نسي ميثاق ربه، عسى أن يتبيـَّن أن احتجابها ليس استمتاعا بالحياة خاصا بها، وإنما هو ابتلاء لها من ربها؛ وبهذا، باتت ذات الحجاب تـحمِل أمانةَ التصدي، في مجتمعها، لنوعين من البلاء: «**بلاء إحياء الشعور بالبلاء**»، و«**بلاء إحياء الاحتجاب**»؛ ولـمَّا كان هذان البلاءان متلازمين، تعيَّن على المحتجبة أن تُقدّم جانب تلازمهما الذي لا يُظهِرها، في أعين خصومها، بـمظهر المبشِّرة بعقيدتها، وإنما بمظهر التي تناضل من أجل القيم التي يتفاخرون بها، فتترك الاشتغال المباشر بإحياء الاحتجاب، وتُولى اهتمامها لإحياء الشعور بالبلاء في النفوس، حتى إذا أصابت حظا من هذا الشعور، تهيأت هذه النفوس لتقبُّل مظاهر هذا البلاء، تحجبا كان أو تكشفا؛

وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. لم يَـمنع واسعُ التطور المادي وكاسح التقدم التقاني من أن تترادف على المجتمع المعاصر البلايا؛ فقد فتح هذا التطور والتقدم للشر أبوابا في كل مكان من العالم لم تكن في الحسبان، إن آفات منتشرة أو كوارث مُهولة أو أخطارا محدقة أو مآلات مجهولة، برا وجوا وبحرا، حتى باتت قوة المجتمع المعاصر علامة على ضُعفه.

ب. لم يـَمنع فائقُ تقنيات الاتصال والمراقبة من أن يتقلب المجتمع المعاصر في الاضطرابات والأحداث الـمُفجعة؛ فقد خرجت هذه التقنيات العالية عن نطاق المؤسسات الخاصة، وأضحت في متناول الشرائح الواسعة من الجمهور، فغدت التهديدات على أبواب مختلف المنشآت وأمكنة التجمعات، حتى بات الأمن في المجتمع المعاصر علامة على الخوف.

ج. لم تـَمنع وفرة الاتفاقات والمعاهدات والمصالحات والمؤتمرات واللقاءات من أن يَغرِق العالم في لُجيّ من دامي النزاعات؛ فقد احتوت هذه الأصناف من التعامل التي يديرها أرباب المجتمع المعاصر، على ظاهر إيجادها للحلول، من أسباب الظلم وألوان الفساد ما لا يلبث أن يعيد المشاكل والنزاعات إلى الواجهة بصورة أفظع، هتكا للحرمات، وسفكا للدماء، وبغيا في الأرض، حتى بات السِّلم في العالم علامة على الحرب.

وعندئذ، يكون واجب ذات الحجاب أن تُنبّه، إن مُنفردة بهيئتها وسلوكها أو منخرطة في جمعيات ومؤسسات، أفراد المجتمع المعاصر على هذا التقلب في شؤونهم الذي لا يملكون من أمره شيئا، دالا على أن مآلات تطوُّرهم وتقدّمهم وتقنياتهم وتعاملاتهم ليست بأيديهم، بل عليها أن تنبههم على هذا الانقلاب المطَّرد في مقاصدهم وقيمهم؛ فكلما أنجزوا عملا يبتعون منه خيرا، كانت نتيجته شرا، إن عاجلا أو آجلا؛ فإذا هم سعوا إلى القوة، لم يظفروا إلا بالضعف؛ وإذا هم ابتغوا الأمن، لم يجدوا إلا الخوف؛ وإذا هم طلبوا السلم، لم يحصِّلوا إلا الحرب؛ ومن شأن هذ التنبيه الفردي والجماعي هم أن يزيدهم وعيا بحدودهم، ويدعوهم إلى مراجعة أنفسهم، عسى أن يخرُج الإنسان المعاصر من كِبْريائه، مدرِكا أن انقلاب مقاصده وقيمه إنما هو مكر كبير يدبَّر له من وراء

حجاب، مكرٌ لا تفسير له إلا وجود إله **محتجب** عن نظره هو خير الماكرين.

وحتى إذا لم يُقرّ بانكسار كِبْربائه، ولا، بالأوْلى، يشهد بوجود كاسرٍ لكبريائه وقاصم لظهره، فإن مفهوم «الحجاب» يكون قد هجم على عقله واقتحم دخيلته، مستبدا بفكره ووجدانه؛ فيستيقن، وإلا فلا أقل من أن يخالجه الشعور بأنه إن أمسى ضعيفا، فلِأَنَّ ماكرا **محتجِبا** سَلَب منه قوته؛ وإن أمسى خائفا، فلأن ماكرا **محتجبا** سلب منه أمنه؛ وإن أمسى محترِبا، فلأن ماكرا **محتجبا** سلب منه سِلْمه، وهو الذي كان يعتقد كأرسخ ما يكون الاعتقاد بأنه استطاع أن يرفع الحُجب عن كل الحقائق؛ ومتى انقدح في ذهنه هذا المعنى لـ«الحجاب»، تبيَّـن كيف أنه **محجوب** عن حقيقة نفسه التي بين جنبيه بقدر ما هو **محجوب** عن حقائق الأشياء التي من حوله، وإلا ما كان ليقع فيها وقع فيه من انقلاب مقاصده وأعماله عليه.

وإذ أضحى منشغلا بفك ألغاز هذا الانقلاب انشغاله بذات الحجاب التي لا تنفك تنبِّهه إلى أن قوته مظنةُ ضعف وأمْنَه مظنة خوف وسلامَه مظنة حرب، صار إلى تشبيه محجوبيته عن الحقائق باحتجابها هي عن الناس، شاهدا على نفسه بأنه ابتُلي بحجاب من **داخله** كما ابتليت هي بحجاب من **خارجها**؛ هذا، إن لم يـَملك عليه الشعورُ بالابتلاء جوانحَه، فيحيي وجدانه على قدر هذا الشعور؛ وهكذا، تكون ذات الحجاب قد بلغت مرادها في أن ترى أفراد مجتمعها قد انبعث فيهم الشعور بالبلاء؛ وعلى قدر انبعاث هذا الشعور في نفوسهم، تكون قد عملت على بعث الحياة في احتجابها عنهم؛ إذ أن **بلاء حجابها الظاهر إنما هو من بلاء حجابهم الباطن**.

2. انتشار التكشف

لقد اتضح بـما لا مزيد عليه كيف أن التكشف انتشر في المجتمع المعاصر على مختلف المستويات والأَصعدة، وفي مختلف المجالات والأندية، وبمختلف الرُّتب والصُّور، حتى أنيط وجود الإنسان المعاصر بتكشُّفه، بل أنيط خيرُه، صدقا واستقامة، بـِمدى

تكشُّفه[4]؛ ولـماّ بلغ التكشف هذا المبلغ في الانتشار والاعتبار، كان لا بد أن تكون العقول قد تكيَّفت به أيما تكيّف، بحيث لم تَعُد تفكِّر في الأشياء إلا على أنها متكشّفة، كما تلبَّست به القلوب أيـَّما تلبُّس، بحيث لم تَعُد تطمئن إلا لـما هو متكشِّف؛ وهكذا، حُمل كل شيء على وجه التكشف، إما **بمظهره أو بمقصده**، ولو كَان هذا الشيء لا تكشُّف فيه، لا ظاهرا ولا باطنا؛ وحينذاك، لا عجب أن يشمَلَ هذا التعميم للتكشف ضده كذلك، أي «التحجب»، وإيضاح ذلك كما يأتي:

أ. أن الناظر أضحى يَطلب في المظهر الخارجي للحجاب كل ما يحتمل أن يقوم بأي لباس سواه من الأوصاف، إن شكلا أو لونا أو ذوقا أو تفصيلا؛ ثم يرُدُّ إليها الحجاب بكليته، مع أنه يخلو من كل زينة ظاهرة، ناهيك عن أن يكون زينة في نفسه.

ب. أنه ينتقل من مظهر الحجاب الخارجي إلى **المقصد الداخلي** منه، فيعتبر أن من وراء الظهور به مقصدا تكشفيا، حتى وإن أقرّ بإخفاء الحجاب لـما أخفاه من جسم المرأة؛ إذ يرى في مجرَّد الظهور بهذا الإخفاء تكشُّفا أجلب للنظر من التكشف الجلي.

ج. أن بالِغ إلفه بالتكشُّف يجعل داعية النظر تتحرك فيه عند إقبال المحتجبة أو إدبارها، ولا تتحرك فيه عند إقبال المتكشفة أو إدبارها، فيتّهم المحتجبة بالتكشف بَدَل أن يتهم نفسه التي اعتادت التكشف؛ إذ صارت عينه لا ترى التكشف حيث يوجد، وتراه حيث لا يوجد، أي صارت ترى المتحجِّبة متكشفة والمتكشفة متحجّبة.

د. أنه ينظر إلى المحتجبة نظرَه إلى السِّلعة؛؛ فلا يخفى أن الأصل في انتشار التكشف في المجتمع المعاصر هو طغيان السلعة فيه؛ إذ أن منطق السلعة يقوم أساسا على مبدإ **العرْض**؛ والمقصود بـ«العرْض» هنا ليس معناه المضادُّ للطلب، ولو أنه فيه شيء من هذا المعنى، وإنما المقصود به هو إظهار السلعة للعين، حتى يتحقق المتبضع من أوصافها، ويقرّر أن يقتنيها أو لا يقتنيها؛ أو قل، بإيجاز، إن الأصل في السلعة أن تكون شيئا معروضا؛ وبدَهي أن العرْض بهذا المعنى هو «الكشف»، فيستوي القولان: «السلعة

(4) انظر الكتاب الثاني: **التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال**، الباب الثالث.

معروضة» و«السلعة مكشوفة»؛ وإذ ثبت هذا، ظهر أن العرْض الواجب في السلعة امتد إلى المرأة نفسها، فأصبح يُنظر إليها على أنها جسم معروض عرْض السّلعة؛ وأقوى مظهر يُستدَل به على ذلك المنزلةُ الاستعراضية الفاضحة التي تتبوّؤها المرأة في الإشهار، ناهيك عن الأفلام الإباحية التي تُتاجر بجسمها لحما على وضَم، نهارا جهارا؛ والحجابُ لا يَدفع عن المرأة منطق التسليع الذي ساد في كل شيء؛ فالمحتجبة، هي الأخرى، تبدو للناظر، وقد أفسد التسليعُ مداركه، سلعةً معروضة، أي مكشوفة الجسم، على الرغم من تستُّرها.

إذا تبيَّن أن الداعي إلى انقلاب التحجب في المجتمع المعاصر إلى تكشُّف هو روح التسليع التي استبدت بأفراده، وجب على المحتجبة أن تبادر إلى التصدي لهذه الروح التسليعية، موضِّحة كيف أنها ليست مجرد حجاب من الحجب العمياء التي تغطّي أبصارهم، وإنما هي الرّحِم الذي لا ينفك يَلِد الحجب التي تُعميهم؛ فقد أضحى مفهوم «العرض» يحجب ضده، وهو مفهوم «الحفظ» ويحجب عن الإنسان كرامته كما يحجب الناظر عن نفسه.

1.2. العَرْض التسليعي يحجب الحفظ

إن محدودية العقل تدعو إلى أن تقوم ببنية العقل خاصية جدلية نسميها بـ«**شفعية التصور**»، أو قل «**ضدية التصور**»؛ ومقتضاها أن التصور الواحد لا يمكن أن يستقل بإدراك أي شيء، بل لا بد، في ذلك، من تصوُّر ثان ينضم إليه أو يزدوج به يكون مضادا له، ولا يمكن أن يُردّ إليه مهما توسَّع مِصداقه[5] وتعمَّم مفهومه، كأن التصور الواحد عبارة عن تصوُّرين متضادَين؛ فمثلا، لا إدراك لـ«التكشف» بغير إدراكٍ لـ«التحجب» ولا إدراك لـ«الظاهر» بغير إدراك «الباطن»؛ ومن ميزات هذه الزوجية التصورية أن الزيادة في مصداق أحد التصورين لا تنقُص من مصداق الآخر، بل إنه يتسع على قدر اتساعه، ولا الزيادة في مفهوم الأول تنقص من مفهوم الآخر، بل إنه يعُمّ على قدر عمومه؛ فيكون على المحتجبة بيان كيف أن العقل في المجتمع المعاصر أخد يفقد هذه الخاصية الجدلية، داعيا إلى «**وَتْرية التصور**» أو قل «**مِثلية التصور**» التي تُفضي إلى إصدار الأحكام، مطلَقةً

(5) أي الماصدق، ومعناه الأفراد الذين يندرجون تحته.

غير مقيدة؛ كأن يقال: «التكشف بغير تحجب» أو «لا وجود إلا بالتكشف» أو «التحجب بلا نور» أو «النور بلا حجاب».

وعلى هذا، يكون افتتان هذا المجتمع بعملية العَرْض عبارة عن نقصان في إدراكه لـما **يُحفَظ** ولا يُعرَض أو لا يقبل البتة أن يُعرَض، بل عبارة عن نقصان في إداركه لعمليَة العرْض نفسها، ذلك لأن وجود الجانب **المحفوظ** أو الجانب غير المعروض من الشيء هو الذي يجعل الجانب المعروض منه يستحق الوصف بـ«المعروضية»، فلولا وجود المحفوظ، ما وُجِد المعروض، أو قل لولا الحفظ، ما كان ثمة عرض؛ فيغدو هذا الافتتان المفرط بـ«العرْض» حجابا يـَمنع الإنسان المعاصر من اعتبار مقابِله، أي **الحفظ**، شرطا في إدراكه؛ من هنا، يمكن للمحتجبة أن تنتقل من إثبات الصفة الحجابية لعملية «العرْض» في المجتمع المعاصر إلى إثبات أن العقل المعاصر ذاته أخذ **ينحجب** بنفسه عن نفسه، مستدلة على ذلك بخروجه من شفيعة أو ضدية التصورات إلى وَتْريتها أو مثليتها، مع باطل ظنه بأنه بات ينكشف لنفسه بـما لم يتقدم له؛ وهكذا، يتبيـَّن أن **العقل المعاصر حجابُ نفسِه**، إذ يحجُب نفسه بنفسه، لا حجابَ إبصار، وإنما حجاب إعماء.

2.2. العَرْض التسليعي يحجب الكرامة

إن حُرمة الشيء، كائنا ما كان، هي، أصلا، في **حِفظه**؛ فإن عُرِض الشيء على الأنظار من غير موجب، أو تعدَّى عرضُه حد هذا الموجب، فإنه يكون انتهاكا لحرمة هذا الشيء على قدر هذا التعدي؛ وحرمة الإنسان هي **كرامته**، فيكون عرضُه لنفسه بغير مسوّغ أو إجباره على أن يعرض نفسه أو معاملته معاملة المعروض إهدارا لكرامته؛ فحينئذ، يتأتى للمحتجبة أن تُبيـّن للناظر كيف أنه بظنه أنها تعرِض مفاتنها من وراء حجابها كما تعرِض المتكشفة محاسنها علانية، لا ينتهك كرامتها فحسب، بل، أيضا، ينتهك كرامته، ذلك لأنه يعتقد أن العرْض الذي يكشفه خير من الحفظ الذي يستره؛ وانتهاكُه لكرامته يؤذيه أكثر مما يؤذيها انتهاكه لكرامتها، ذلك لأنه ينمُّ عن مدى انحجابه عن نفسه، إذ يسعى في الإساءة إليها من حيث يظن أنه يُحسن إليها.

ولـمّا كان العَرْض هو نمط وجود السلعة، صار اعتبار المرأة سلعةً شرا من اعتبارها

«**جثة**»، أي جسدا ميتا؛ ذلك لأن الجثة لا تقبل العرْض الذي تقبله السلعة؛ وعلامة ذلك أن المحتضر لا يكاد يلفَظ نفَسَه الأخير، حتى يُهرع إلى تسجيته، لا إخفاء له عن الأنظار، وإنما إكراما للروح التي آوت إليه وارتحلت عنه؛ فيلزم أن المجتمع المعاصر، بحكم انبنائه على العَرْض، بات ينظر إلى الذات وإلى الآخَر، متمثلا في المرأة، على أنه دون الجثة، رتبةً؛ ولما كانت الجثة جسدا بلا روح، علما بأنه لا نور بغير روح، صار حُكمها حكم **الحجابَ المصمَت** الذي ليس من ورائه أدنى قبس من نور؛ فينتُج أن المجتمع الذي يجعل الأشياء والأحياء سِلعا أو معروضات تنزل رتبة دون رتبة الجثث إنما هو حجاب أو حجب أشد ظلاما من حجاب الجثة.

فحينئذ، يتعين على المحتجبة أن تُبصّر المجتمع المعاصر بأن التسليع الكلي الذي دخل فيه ينزع من أفراده أرواحهم التي بها معنى حياتهم، تاركا إياهم أشبه بالجثث الهامدة أو ما دون ذلك؛ كما تنبهه إلى المآل الذي ينتظره، وهو أن **يصير، هو نفسه، أعمى حجاب يقوم بتعمية أفراده**، جاعلا منهم حجُبا لغيرهم، لا أشد منها عمىً ولا تعمية؛ ولـمّا كان هؤلاء الأفراد يقرون بأنهم يعانون من سلطان البضاعة الذي لا يزداد إلا بطشا بهم، جاز أن يكون فيهم من يشغله أمر هذا التسليع المتوحّش، متأملا أطواره ومترقبا أضراره، فيكون أكثر استعدادا من سواه للاقتناع بأن مجتمعه أمسى يُعمي أبناءه ولا يُبصرهم، حتى إذا خاطبته المحتجبة، مستدلة على أن احتجابها هو نورها الذي تهتدي به في مجتمع أضحى مُظلِما من كثرة حجبه وشدتها، لم يـَملك إلا أن يستصغرَ صفاقة حجابها الذي يَلُفُّ جسمها حيال كثافة الحجب التي تُغطّي مجتمعه كما تغطيه السحب، حتى ولو لم يسلّم بأن نور حجابها يُجلي ظلام حُجبه، وبقي متمسكا، كسابق عهده، بظاهر حجابها وحده.

3.2. النظر المستعرِض يحجب نفسه عن نفسه

ليس النظر الذي يطلب «المعروضات» كالنظر الذي لا يطلبها، ويطلب «المتجلّيات»، وشتان ما بين «المعروض» و«المتجلّي»؛ إذ أن صاحب النظر المستعرِض تستبد به، فضلا عن شهوة النظر، شهوتان أخريان: «شهوة الإحاطة» و«شهوة الاقتناء»؛ أما عن شهوة

الإحاطة، فإنه يشتهي أن **يحوز بصرُه** الشيء المعروض بكلية جهاته بما فيها أعماقه؛ وأما عن شهوة الاقتناء، فإنه يشتهي أن **تحوز يدُه** الشيء المعروض بكلية منافعه بما فيها الخدمة بعد ابتياعه؛ وهكذا، فإن المستعرِض ينظر إلى المعروض على الوجه الذي تفضي حيازته له ببصره إلى حيازته له بيده؛ وهذا الشعور المزدوج بالحيازة يجعله، لا يستجلي المنظور لذاته، وإنما **يستملكه** لنفسه، أي يطلب مِلْكَه؛ وشتان بين «**الاستجلاء**» و«**الاستملاك**»، إذ النظر **المستجلي** يجعل صاحبه يقف على الشيء كما يتجلى له بذاته، بينما النظر **المستملِك** يجعل صاحبه يقف على الشيء كما يتصوره حائزا له ببصره ويده.

وبناء على هذا، يكون الناظر المستعرِض، بموجب نزعته الاستملاكية، قد حجب عن نفسه معرفة المعروض، باعتباره **منظورا**؛ إذ ليس كل منظور معروضا، فيكون قد اقتنى ما اقتناه من غير معرفة به؛ بل، أسوأ من ذلك، يكون قد حجب عن نفسه معرفةَ نفسه، باعتباره **ناظرا**، فليس كل ناظر مستعرِضا؛ إذ يُصرُّ على أنه لم يقتَنِ إلا ما عرَف من المعروضات، وهو لم يعرف قط كيف تجلى له ما استعرضه، وإنما كل ما عرف هو كيف **احتازه**، ضاربا بينه وبينه حجاب الحيازة.

وعلى هذا، فإذا ما ألقت المحتجبة إلى الخصم بقولها بأنه لا يمكن أن يعرف سر احتجابها، ولا سر شوقها إليه، وأن حجابها أكبر من أن يحيط به نظره، فإنها تكون قد كشفت له عن حقيقة نظره، مادام نظره يستعرض الأشياء، ولا يستجليها، بحكم روح التسليع النافذة فيه؛ فحتى إذا نظر إلى ما لا يُسلَّع ولا يحاز، قدّر أنه مسلَّع ومحوز أو، على الأصح، لم يملك إلا أن يرى فيه مسلَّعا ومحوزا كما يرى ما يمكن تسليعه وحوزه؛ بينما **معرفةُ حجابها تتطلب نظر الاستجلاء، لا نظر الاستعراض**؛ فيجدر بها، إذ ذاك، أن تنهض بتوعيته بخصوصية الاستجلاء الذي لا حيازة معه، حتى إذا وعى هذه الخصوصية حق الوعي، وأيقن بضرورة مراعاتها في التعامل مع المنظورات، مضت إلى بيان كيف أن الحجاب خير شاهد على هذه الخصوصية؛ إذ أن صلتها بحجابها ليست صلة حيازة تورِّثها سلطة التصرف فيه كيفما تشاء، وإنما **صلة أمانة** توجب عليها تعاهدَه بالحفظ؛ وهكذا، يكون حجابها آيةً دالة على مراد ربها، لا ظاهرة دالة على مرادها؛ لذلك، ينبغي التعامل مع الحجاب، لا بمعايير «التكشف» و«العرض» و«الشهوة»، وإنما

بمعايير «التجلي» و«الحفظ» و«الشوق».

3. جاذبية الحجاب

إذا كان مناهضو الحجاب يزعمون أن المرأة تتخذ من الحجاب وسيلة إغراء، إذ تتشكف به تكشفا خفيا أبلغ تأثيرا في الرجال من التكشف الجلي، فقد التبس عليهم أمر الجاذبية التي تنبعث من الحجاب، حتى كأنه لا لباس غيرَه في أفقهم، كما التبست عليهم قوة انجذابهم إلى التي ترتديه، حتى كأنها ملكت عليهم جوارحهم؛ فيتعين أن نرفع هذا الالتباس المزدوج الذي ساقهم إلى ظنون مريبة بقدر ما هي ذات دلالات؛ فلنبسط الكلام في خاصيتين أساسيتين من خصائص الحجاب التي ترفع هذ اللبس وتبطل هذه الظنون المشبوهة، وهما: «الخاصية الشهودية» و«الخاصية اليوسفية».

1.3. الخاصية الشهودية للحجاب

نستعمل هنا لفظ «**الشهود**» في معنى يُضادّ لفظ «**الوجود**» من حيث **الصلة بالنظر**؛ **فالوجود** هو كون الشيء يتحقق في عالم الـمُلك تحققا يكفي الإدراك البصري في العلم به؛ أما **الشهود**، فهو كون الشيء يتجلى في عالم الملكوت تجليا لا ينفع الإدراك البصري في العلم به؛ وهذا يعنى أن الشيء المشهود يختلف عن الشيء الموجود من جهتين على الأقل: إحداهما، أن المشهود يقتضي وجود **إدراك** غير الإدراك الذي يتعلق بالموجود؛ والثانية، أن إدراك المشهود يقتضي وجود **جوهرٍ مُدرك** غير الجوهر المدرِك الذي يحتاج إليه إدراك الموجود؛ وقد سبق بيان الفرق بين «النفس» و«الروح»، إذ أن النفس تقيم مع مدركاتها **علاقة امتلاك**، بينما الروح تقيم مع مدركاتها **علاقة ائتمان**؛ وعندئذ، يتبين أن الجوهر المدرِك الذي يناسب الموجود هو **النفس**، بينما الجوهر المدرِك الذي يناسب المشهود هو **الروح**؛ ومتى سلمنا بالفرق بين «البصر» و«البصيرة»، تبيّن أن الإدراك المناسب للموجود هو **البصر**، إذ البصر بمنزلة العين من النفس، في حين أن الإدراك المناسب للمشهود هو **البصيرة**، إذ البصيرة بمنزلة العين من الروح.

وفائدةُ البصيرة هاهنا فائدتان أساسيتان، **إحداهما**، أنها تصل عالم الـمُلك بعالم

الملكوت الذي هو عالم القيم الـخُلُقية والمعاني الروحية، بحيث يكون سَيْر المبصِر فيه عبارة عن «عروج»، على حين أن البصر ينحصر في عالم الـمُلك، بحيث يكون سَيْرُ المبصِر فيه عبارة عن «إسراء»؛ **والثانية**، أن البصيرة تتوسط في إبصارها بالبصير الأعلى، جل جلاله، بينما البصر لا يتوسط به، مستغنيا بنفسه.

من هنا، يتضح أن اللبس الشديد الذي وقع فيه خصوم الحجاب آت من كونهم لم يعتبروا هذه الفروق الدقيقة، إما جهلا بها لقصور مؤسف في ملكاتهم الإدراكية أو إنكارا لها لرفض مبيَّت لكل ما لا تدركه حاسة البصر عندهم؛ وليس هذا مجال بيان جهلهم والرد على إنكارهم؛ وحسبنا أن العارف بهذه الفروق أو المؤمن بها لا يجهل ما يعرفون، بل يعمل به في نطاق حدوده، كما أنه لا ينكر ما يؤمنون به، بل يصحّحه في نطاق قيمه؛ وبهذا، يظهر فضله عليهم، فلا يستوي الذي يعلم علمين والذي لا يعلم إلا علما واحدا.

فإذا تقرر هذا، ظهر أن هؤلاء توسّلوا في أحكامهم على الحجاب بما لا يوافقه، لا إدراكا، ولا جوهرا مُدرِكا، وإنما يوافق غيره من اللباس؛ أما الحجاب، فلا يلائمه من الإدراكين إلا البصيرة كما لا يلائمه من الجوهرين الـمُدرِكين إلا الروح؛ تترتب على هذا النتائج الآتية:

أ. أن الحجاب ليس شيئا وجوديا كأي لباس يُكتفَى في إدراكه بالبصر، وإنما هو شيء **شهودي** يستلزم إدراكُه وجود البصيرة؛ والبصيرة هي، كما ذُكِر، عين الروح، فيلزم أن العلاقة التي تصل المسلِمة بحجابها ليست علاقة نفسية ذات طبيعة امتلاكية، وإنما هي علاقة روحية ذات طبيعة ائتمانية.

ب. أن إبصار الحجاب بالبصيرة لا يُلغي إبصاره بالبصر؛ فإذا قيل إن إدراك الحجاب يكون بالبصيرة، فلا يعني ذلك ألبته أن الـمُبصِر للحجاب بالبصيرة لا يُبصره بالبصر، وإنما يعنى أن نور بصيرته ينعكس على نور بصره؛ وهذا الانعكاس يُضفى على الحجاب من باطن المعاني ما ليس في ظاهر مبانيه؛ وهكذا، فإن ذا البصيرة يُبصر الحجاب بغير ما يُبصره به من لا بصيرة له، وهذا الاختلاف في الإبصار يشمل قدره ونوعه؛ أما عن

القدر، فيضيف ذو البصيرة إلى مدرَكات البصر الحسية مدرَكات البصيرة المعنوية؛ وأما عن النوع، فإن تغطية مدرَكات البصر بإدراكات البصيرة يُخرجها عن مقاصدها الـمُلكية الخالصة إلى مقاصد ملكوتية تُوسّع أفقها وترقى بها .

ج. أن مُبصِر الحجاب يتوسّط بالبصير الأعلى، وإلا فلا أقل من أنه يتوسط بأمره؛ فلـمّا كان مُبصِر الحجاب يتوسل بجوهر الروح في إدراكه له، لم يستقم له هذا التوسل إلا لأن أوّل ما يُبصره هو نزول الأمر بالحجاب، فيكون هذا الأمر الإلهي هو واسطته التي يتوصَّل بها إلى إبصار الحجاب، بل قد تبلغ قوة تلبُّسه بعموم الأوامر الإلهية إلى درجة أن يسبق إلى إبصاره **نظرُ** البصير الأعلى إليه، إما مُقدِّرا له أو شاعرا به، فيكون البصير الأعلى هو وسيلته التي تُوصّله إلى إبصار الحجاب؛ وهذا يعنى أنه لا بد لـمُبصِر الحجاب من اليقين بمقام «**الشاهدية الإلهية**»، حتى يُبصره حق الإبصار.

د. أن التوسط بالبصير الأعلى يَقِف الـمُبصِرَ على ماهية الحجاب؛ إذا كان لا شيء أقرب إلى الإنسان من نفسه، بدليل التطابق معها، فإن الإله أقرب إليه منها، أمرا وخَلْقا؛ فكذلك الحجاب، فلا أقرب إليه من الأمر الإلهي، وأقرُب إليه من هذا الأمر العُلوي ذاتُه الآمِرة به والشاهدة له، سبحانه وتعالى؛ فيلزم أن الذي يتوسل بالنظر الإلهي في إبصار الحجاب يكون أعرف بأسراره وأدرك لـماهيته من الذي لا يتوسل بهذا النظر الأعلى، إذ أن الحجاب يكون هو هو، لا بنفسه، وإنما بتوسط الإله.

من هنا، لـمَّا كان الحجاب بهذه الأوصاف الشهودية التي تجعل منه لباسا ملكوتيا، كانت المرأة التي ترتديه **بحقه** منزَّهة عن الأوصاف الوجودية التي تستدعي شهوة الرجال؛ إذ، وهي تَتجلَّل به، وشوقُها إليه أشد ما يكون الشوق، كأنها تدخُل محرابها أو تضرب الحجاب دونها أو تركَب معراجها، فهل من ارتقى هذا المرتقى لا يزال في قلبه أدنى التفات إلى الناس أمْ أنه جعَل التفاته كلَّه إلى رب الناس؟ فمن أظلم مـمن يأبى إلا أن ينعتها بأوصاف تخرجها من محرابها إلى الطرقات أو تُنزلها من معراجها إلى الأسواق، حتى جعلت المتكشفة دونها تبرجا وإغواء واختلاطا! والحقُّ أن من كانت زينتها الأوصافَ الملكوتية، فلا تبالى إن كانت هناك أوصاف غيرها.

لذلك، لم تكن ذات الحجاب لتشتغل بالرد على هؤلاء، وقد تولاها ربها في الرد عليهم، بدءا بعفتها، وانتهاء بالنصرة لها، وإنما شغُلها هو أن تكشف الحرمان الفاحش الذي هُم فيه، والعمى الشديد الذي ذهب بأبصارهم، فضلا عن بصائرهم؛ فقد ظلوا، على واسع دعوتهم إلى التكشف، يطالبون بالتمتع بـ«الحق في الخصوصية»؛ فإذا طولبوا بتحديد هذه الخصوصية، ذهبوا فيها كل مذهب، وتشعبت بهم الطرق، حتى إن الخصوصيات أصبحت بعدد أفرادهم؛ هاهنا، تجد المحتجبة طريقها إلى كشف حرمانهم وعماهم؛ فما اختلافهم على هذا النحو بما يطالبون به، حقا مشروعا، إلا نتاج تصوُّرهم الفاسد لمفهوم «الباطن»؛ فيكون همُّها أن توضّح وجوه هذا الفساد بما يقرِّبهم إلى إدراك مفهوم «الشهود»، وذلك كالآتي:

أ. **أن الباطن ليس، كما يظنون، فرعا، وإنما الفرع هو الظاهر**؛ فلما جعلوا حياتهم العامة قائمة في الظاهر، أرجعوا الخصوصية إلى الباطن؛ ثم لـمّا جعلوا الظاهر مجال تكشُّفهم والباطن مجالَ تستُّرهم، وقدَّموا الدخول في التكشف على اللجوء إلى التستر، فقد اعتبروا مجال تكشفهم أصلا، في حين اعتبروا مجال تسترهم فرعا؛ وهذا لا يصح من وجوه:

أحدها، أن المقصود بالقوانين والمؤسَّسات ليس مجرد إعادة تشكيل ظاهر الإنسان، وإنما إعادة بنائه من الداخل.

والثاني، أن موافقة السلوك الظاهر للإنسان لهذه القوانين والمؤسسات لا تنفع ما لم يتحقق الباطن بمضامين هذه التدابير ومقاصدها.

والثالث، أن ماهية الإنسان لا تتحدد إلا بالباطن؛ أما الظاهر، فهو بمنزلة الوجود من الماهية أو بمنزلة العرَض من الجوهر، أو قل، بإيجاز، إن الإنسان بباطنه، لا بظاهره.

والرابع، أن الوارد على الباطن قد يستحيل نقلُه إلى الظاهر، على حين أن الطارئ على الظاهر، لا يستحيل تلقّيه في الباطن.

ب. **أن الباطن ليس، كما يظنون، مردودا إلى النفس، وإنما الذي يُردُّ إليها هو الظاهر**؛ لقد أضحى القول بأن أسباب الباطن ترجع إلى النفس، وأن أسباب الظاهر ترجع إلى العقل بمثابة بديهية البديهيات التي لا يخطر على بال أحد أن يعترض عليها؛ والحال أنه

يمكن الاعتراض عليها من أوجه:

أحدها، أن العقل ليس مستقلا عن النفس، وإنما هو أحد تجلياتها الإدراكية.

والثاني، أن النفس قوة امتلاكية، والامتلاك لا يقوم إلا بالظاهر؛ أما الباطن، فلا امتلاك فيه، فيلزم أن الأصل في النفس أن لا تتعلق به.

والثالث، أن النفس متى تعلّقت بأي مُدرَك داخلي، أخرجته من نطاق الباطن إلى نطاق الظاهر، بحيث يَسقُط عنه وصف الباطن.

والرابع، أن الباطن لا يغادر وصفه أبدا، ولو بدت آثاره في الخارج، لأنه ليس من جنس الظاهر، ولا يمكن أن ينقلب إليه.

والخامس، أن الباطن مردود إلى جوهر مُدرِكٍ غير النفس؛ ولـمّا لم تكن هناك إلا «الروح»، جوهرا مُدرِكا آخر، ولو أن بعضهم ردها إلى النفس، فقد وجب ردّ الباطن إليها.

والسادس، أن العلاقة التي تربط الروح بـمدرَكاتها ليست الامتلاك الذي هو علاقة وجودية، وإنما الائتمان الذي هو علاقة غير وجودية؛ ولـمّا لم يكن هناك إلا «الشهود» علاقةً غير وجودية، فقد لزم اعتبار الائتمان علاقة شهودية.

ج. **أن الباطن لا تستقِل به، كما يظنون، الذات، وإنما الذي تستقل به هو الظاهر**؛ لقد استقرت عقول المعاصرين على أن الذات تنفرد بباطنها، فلا يشاركها في تدبير شؤونه سواها؛ بينما الظاهر، لا تنفرد به، وإنما تشترك في إدارة شؤونه مع الآخرين؛ غير أن هذا الرأي السائد تَرِد عليه الاعتراضات التالية:

أحدها، أن الاستقلال بالشيء يدعو إلى الإحاطة به، والذات لا تحيط بالباطن، لأنها ليست مطّلعة على أسبابه اطلاعها على أسباب الظاهر، ناهيك عن أن تكون مالكة لها امتلاكها لهذه الأسباب الخارجية.

والثاني، أن الاستقلال بالشيء يدعو إلى التصرف فيه؛ والباطن لا تتصرّف فيه الذات تصرُّفها في الظاهر، لأنه أمر يحدّد ماهيتها، فيكون أوْلى بالتصرف فيها من أن تتصرف

فيه.

والثالث، أن الباطن عبارة عن معان روحية، في مقابل الظاهر الذي هو مبان مادية؛ والمعاني الروحية، على خلاف المباني المادية، ليست من كسب الذات، حتى ولو سعت إليها؛ إذ تفجأ الذاتَ وتهجُم عليها، ولا تحصِّلها بإرادتها.

والرابع، أن علاقة الذات بالباطن ليست، كما يُظن، علاقة مباشرة ولو بدا قائما بداخلها، وإنما هي علاقة غير مباشرة، وإلا لـما امتنع على إرادتها بـما لا يمتنع به الظاهر عليها، ولكان خاضعا لرغباتها كما يخضع لها هذا الظاهر.

والخامس، أن امتناع الباطن على إرادة الذات دليل على أن إرادةً أكبر منها تتوسط بينه وبينها؛ ولا بد أن تكون هذه الإرادة من جنس الباطن ولو لم تتصف بأوصافه وأقداره، أي أن تكون إرادة روحية كبرى تهيمن على جميع البواطن وتتسلط على جميع الإرادات.

والسادس، أن الذات، بقدر ما تشهد آثار هذه الإرادة الروحية العظمى في باطنها، فضلا عن ظاهرها، بل بقدر ما تشهد المريد الأعلى، جل جلاله، متصرفا في كل شيء، فإنها تأخذ في الاستقلال عن نسبة باطنها إليها، موقنة أنه لا إرادة لها إلا من إرادته، ولا تصرّف لها إلا من تصرُّفه.

2.3. الخاصية اليوسفية للحجاب

نستعمل هنا صفة «**اليوسفي**» في معنى يُضادّ صفة «**الفينوسي**» **من حيث الصلة بالجمال**؛ فهي صفة مشتقة من اسم النبي «يوسف» بن «يعقوب» عليهما السلام، مع العلم بأن الحق سبحانه وتعالى رزقه من الجمال والبهاء ما جعل النساء يفتتن به أيما افتتان؛ أما الصفة الأخرى، فمشتقة من اسم «فينوس»، وهي إلهة الجمال والإغراء في الأسطوريات الرومانية، وتُعتبر نظيرة لـ«أفروديت» إلـهة الحب والجمال في الأسطوريات الإغريقية؛ فقد أخذت «فينوس» صفاتها الجمالية من «أفروديت» وزادت عليها؛ والجدير بالذكر هنا هو أن التصور الغربي للجمال، أسبابا وأوصافا وآثارا، مأخوذ من أسطورة «فينوس»، فيكون تقويم المعاصرين لأي شيء جميل، مبنيا على هذا التصور الوثني القديم؛ فمثلا، لا جمال بغير فتنة، ولا فتنة بغير إغراء، ولا إغراء بغير شهوة، ولا شهوة بغير لذة؛ وعلى

هذا، نضع للنوعين من الجمال التعريفين التالين:

- «الجمال اليوسفي هو الجمال الذي منشأه الروح، بحيث يُبصّر ولا يُعمي، ويُبهر ولا يُغوي، موصّلا إلى الإيمان بوحدانية الجميل الأعلى».

- «الجمال الفينوسي هو الجمال الذي منشأه الحس، بحيث يُعمي ولا يُبصر، ويُغوي ولا يبهر، موصِّلا إلى عبادة الأشياء الجميلة».

وبناء على هذين التعريفين، نوضح كيف أن المحتجبة تُبتلى بحجابها **ابتلاءات أربعة**، اثنان منهما ابتلاءان بالخير ، وهما: «الابتلاء بالحجاب المبصر» و«الابتلاء بالحجاب المبهر»، وابتلاءان بالشر، وهما: «الابتلاء بالحجاب المكذوب» (عليه) و«الابتلاء بالحجاب المقدود»؛ ونجد، في سورة **يوسف** عليه السلام، **إشارات** تدلُّ على هذه الأنواع الأربعة من الابتلاء، وينبغي استثمارها في مزيد التوضيح للخصوصية الروحية التي يتميز بها الحجاب؛ ومعلوم أن الإشارة عبارة عن علاقة بين طرفين، وهما: «المشار به» و«المشار إليه»؛ والأصل في «المشار به» أن يكون عبارة حسية، وفي «المشار إليه» أن يكون فائدة معنوية؛ فلنفصل الكلام في هذه الأنواع من الابتلاءات والإشارات التي تخص الاحتجاب على التوالي.

1.2.3. الابتلاء بالحجاب الـمُبصر؛ لقد بينا، في ردِّنا على «بنسلامة»، كيف أن الحجاب لباس يُبصر، ظاهرا وباطنا، لأنه يدفع عن المحتجبة أسباب الإذاية، ويجلب لها القدرة على حمل الأمانة؛ أما الإشارة إلى الإبصار الذي ظهر به اللباس في قصة يوسف عليه السلام، فهي:

- «أن قميص يوسف كان لباسا مُبصِرا».

إذ فقَد أبوه يعقوب عليه السلام، من شدة حزنه عليه، بصره، فما أن أُلقي هذا القميص على وجه أبيه، حتى عاد بصيرا؛ ولـمّا كانت نسبة الحجاب إلى المرأة كنسبة القميص إلى يوسف عليه السلام، جاز أن نستنبط من هذه الإشارة الدلالات الآتية:

أ. لا يصرف الحجاب الأذى عن المحتجبة فقط، بل يصرفه كذلك عن الأقارب الذين

ابتُلوا في أنفسهم، ثابتين على توحيدهم لربهم وتفويض أمرهم إليه كما تثبت المحتجبة، صابرة على الأذى الذي يلحق بها، موقنةً بأنه لا يصيبها إلا ما قُدّر لها.

ب. أن الأذى المصروف بواسطة الحجاب على نوعين: فقد يكون أذى حسيا كعمى البصر، وقد يكون أذى ذهنيا كالحزن الشديد كما في حال يعقوب عليه السلام؛ والأذى الحسي، هو بدوره، على ضربين: «الأذى الجسمي» و«الأذى المتاعي»؛ وهذا الأذى الذهني، هو كذلك، على ضربين: «الأذى النفسي» و«الأذى الروحي».

ج. يُزيل الحجاب الأذى بعد وقوعه كما أنه يدفعه قبل وقوعه؛ فقد يُشفي من العمى كما قد يَقي من الإصابة به؛ فما كان قادرا على أن يبرئ علة، فبأن يحفظ منها يكون أقدر؛ ولا يقال: كيف يزيل الحجاب الأذى بعد وقوعه؟ فالجواب: ليس الحجاب مجرد ثوب من الثياب، بل إنه حُمِّل من المعاني الروحية ما لا تراه عين الجسم، لكن تراه عين الروح؛ والمعاني الروحية لا تقل تأثيرا في ظاهر الأشياء، فضلا عن باطنها؛ والمحتجبة، إن حُقَّ لها أن ترفل، فلا ترفل في ثوبها، وإنما ترفل في **دقائق معانيه**، أبصرتها عين الناظر أو لم تبصرها.

د. تكون للحجاب رائحة زكية تُصيب من بعيد[6]، وليس ذاك بسبب تضمّخ المحتجبة بأنواع العطور، وإنما بسبب تطهُّرها من شهوات الأنظار، فتطهِّر الناظر الذي تـمر به أو الطريق الذي تسلكه أو البيت الذي تؤوى إليه كأنها ريح طيبة تهبُّ عليه.

هـ. ليس الحجاب أمانةً ائتُمنت عليها المحتجبة فحسب، بل أيضا أمانة ائتُمن عليها كل من وقع في يده؛ أما الذي كُلِّف بحمله إلى غيره، فيوجب عليه هذا الائتمان أن يحفظه، حتى يوصّله إلى الذي يستحق أن يلبسه أو يعيده إلى صاحبه الذي ائتمنه عليه.

و. لا يستلزم دفع الحجاب للأذى حضورَ **شخص** المحتجبة، بل يكفي فيه حضورُ قصدِها بدفع الأذى؛ فالقصدُ يلازم الحجاب ملازمته لصاحبته، فيُقيم معه حيث أقام،

(6) تدبر الآيتين الكريمتين: «اذْهَبُواْ بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَىَ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ إِنِي أجد ريح يوسف لولا تفنذون، وَلَمَّا فَصَلَتِ الْعِيرُ قَالَ أَبُوهُمْ إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلاَ أَن تُفَنِّدُونِ»، يوسف، 93-92.

ويرتحل معه حيثما ارتحل، فيقوم قصدُها مقام شخصها؛ وهذا يعنى أن الاحتجاب بُني، أصلا، على المقاصد، بحيث لو أخذت المحتجبة بظاهر الشروط، من غير وجود القصد إليه أو مع وجود القصد إلى غيره، لا يُعدُّ حجابها حجابا حقا.

2.2.3. الابتلاء بالحجاب المُبهر؛ لـمّا كان الحجاب طاهرا مطهِّرا، بل نيّرا منوِّرا، أضفى على المحتجبة من حسن الهيئة وإشراقة الوجه ما يجعل القلوب تنجذب إليها؛ هاهنا افترق خصوم الحجاب إلى طائفتين اثنتين: «المقبّحون» و«المحسِّنون»؛ ولا يخفى أن في هذا التعارض بين الطائفتين المخاصمتين للحجاب دلالة لا أوضح منها على العمى الذي ذهب بأبصارهما وبصائرهما؛ فلنذكر بعض جوانب هذا العمى الذي أصابهما.

أما **المقبحون**، فقد بلغ تقبيحهم للمحتجبة حد وصفها بـ«الظلمة الحالكة» أو بـ«الخيمة الجوّالة»؛ ويدل هذا التقبيح على الأمور الآتية:

أ. تَنزِل رؤية الحجاب عليهم نزول الصاعقة؛ إذ أن قلوبهم مظلمة لا روح فيها، فقد أماتوها بخيانة المواثيق الملكوتية؛ وظلامُ القلوب لا يمكن أن يجتمع ونورَ الحجاب، بل يضحى نور الحجاب مؤذيا لهم أشد الإيذاء، فلا يطيقون رؤيته، بل يصعقون لرؤيته.

ب. تُشعرهم رؤية الحجاب بأن من ورائه أسرارا وأغوارا تنطوي عليها المحتجبة كما يشعرهم، في المقابل، بأنهم لا أسرار لهم ولا أغوار، بل يُشعرهم بأنهم مجرد «سطوح» أو كائنات «مسطوحة»، فتنخلع قلوبهم لهول ما صاروا إليه، ويحقّرون أنفسهم لـلدرك الذي تدنّوا إليه؛ فتكون ردة فعلهم أنهم يُظهرون خلاف ما يشعرون به من ضحالة وحقارة.

ج. تذكّرهم رؤية الحجاب بالإله الحي الذي لا يموت؛ فقد بثوا في النفوس، بعد أن فسدت عقائدهم لقرون طويلة، خبر موت الإله، وحسبوا أنهم فرغوا من الكلام فيه؛ فإذا بـمشهد الحجاب في مجتمعهم يُحضر لأعينهم ديمومية حياته ونفوذ أوامره، سبحانه وتعالى، بـما لا يُحضرها لها أي شيء آخر؛ فكان أن جُنَّ جنونهم، فجمعوا كيدهم على أن يطفئوا نورَ الاحتجاب.

وأما **المحسّنون**، فقد بلغ تحسينهم للمحتجبة حد وصفها بـ«الساحرة الماكرة» أو

«الفتانة اللعوب»؛ ويدل هذا التحسين على الأمور الآتية:

أ. تجعلهم طلعة المحتجبة يشعرون في لحظة كالبرق الخاطف بجمال كاد من نفوذه فيهم أن يحيي قلوبهم وينير بصائرهم لولا أن تصوّرهم الوثني للجمال يحجبهم؛ إذ أن جمالها الموحِّد ورَّثه لها جمال يوسف عليه السلام الذي يحبه الجميل الأعلى، تقدست أسماؤه، بينما الجمال الذي يعرفون ورّثه لهم جمال إلَهتهم التي سمَّاها أجدادهم «فينوس» والتي لا تزال تغويهم تماثيلها ولوحاتها في متاحفهم.

ب. لـمّا كان تصوّرهم الوثني للجمال يحول بينهم وبين إدراكهم لخصوصية انبهارهم بالاحتجاب وأسبابه الموصولة بالجميل الأعلى سبحانه، فقد طفقوا يسقطون عليه ما حفظ لهم هذا التصور الحسي من مقولات الفتنة التي تفضي إلى الفاحشة، فأنزلوا المسلمة المحتجبة، على عفافها وطهارتها، رتبة المرأة المتكشفة، تبرّجا وتغنّجا.

ج. لا تَـملك عقولهم أن تُدرِك أنه من المحال أن يكون الجمال الذي ينتج عن الامتثال للأوامر الإلهية من جنس الجمال الذي ينتج عن اكتمال المحاسن في جسم المرأة؛ إذ الجمال الأول جمال روحي يزين النساء كما يزين الرجال على حد سواء؛ أما الجمال الثاني، فلا يزين إلا النساء ولو أن تخصيص المرأة بهذا النوع الثاني من الجمال أضحى غير مقبول في مجتمعهم الذي بات يُشرّع لزواج الـمِثليين، ذكورا وإناثا.

د. لا تَـملك عقولهم أن تُدرِك أن المحتجبة، وإن رأوا منها بعض المحاسن من غير أن تقصد إلى إبدائها، فإن تلك المحاسن لا تكون، في حقها، جسمية خالصة، حتى ولو شابهت فيها محاسن المتكشفة، نظرا لأن محاسن أخلاقها انعكست عليها، فضلا عن أنوار تقواها، فزادتها بهاء على بهاء، بل أخرجتها من جاذبية الجسم إلى جاذبية الروح، حتى كأنها امتداد لها أو جزء منها.

وبعد بيان مدلولات التقبيح والتحسين اللذين كان الحجاب محلا لهما، نمضي إلى الإشارة إلى الجمال التي وردت في قصة يوسف عليه السلام[7]؛ وهي:

---

(7) «فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ

- «أن النساء ذُهلن لجمال يوسف عليه السلام، حتى قطَّعن أيديهن بالسكاكين التي كانت في أيديهن، ولم يحسسن بألم القطع قط».

ونستدل من هذه الإشارة على ما يلي:

أ. ينزل الحجاب من ظاهر المرأة منزلة لباس التقوى من باطنها؛ ولباسُ التقوى يكون له نور لا يكون لغيره، وهو نور ملكوتي، لا نور مُلْكي؛ فيلزم أن لحجابها نورا ملكوتيا يضفي عليها جمالا يخلب الألباب، حتى ولو لم تُرَ محاسنها، لا كلا ولا بعضا.

ب. يُكْبِر الحجاب المرأة ويُعظم مقامها؛ و«الإكبار» غير «الإعجاب»، إذ **الإعجاب** عبارة عن بالغ الاستحسان، ويتعلق، في الأصل، بمحاسن الصورة؛ أما **الإكبار**، فهو عبارة عن بالغ الترقية، ويتعلق، في الأصل، بمحاسن الروح؛ فيلزم أن الحجاب يورّث المرأة جمالا روحيا، أيا كان نصيب ملامحها الظاهرة من الحسن.

ج. قد يرى جمالَ المحتجبة ذو القلب الميت الذي لا ينسبه إلى روحها كما يراه ذو القلب الحي الذي ينسبه إليها؛ لكن الرؤيتين تختلف آثارهما إلى حد التعارض بينهما؛ فرؤية ميت القلب تذكي شهوته، وقد يأتي هذا الإذكاء في صورة هزة تفقده صوابه، أو في صورة ذهول لا يفيق منه إلا بعد حين، حتى إذا أفاق، تهيأ لمراودتها عن نفسها والمكر بها؛ أما رؤية حي القلب، فإنها تصرف عنه شهوته، حتى إذا صُرفت عنه، تفكّر مليا في بدائع خَلْقه وفضائل أنواره.

د. يرقى الجمال بالمحتجبة من رتبة «البَشَرية» إلى رتبة «الـمَلَائكية»، لأن الجمال الذي يضفيه عليها الحجابُ عبارة عن نور، والمَلَك كائن نوراني، فتكون إلى الـمَلَك أقرب منها إلى البشر، لأن البشر كائن من طين، وهي، بحجابها، غدت، بفضل تقواها، نورا نيرا؛ وما أبعد عن الصواب مَن يصف المرأة بـ«الـمَلَك»، قاصدا الثناء على محاسن جسدها!

هـ. لا ينال من المحتجبة إغواء الغاوين ولا ووعيد المتوعدين، حتى ولو أوقعوا بها

اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ للهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ»، **يوسف**، 31.

الإهانة أو عانفوها أو وجدوا أعوانا لهم في ظلمها، كل ذلك لا يضعف إرادتها، ولا يثنيها عن طاعتها لربها، ملتجئة إليه التجاء المضطرين، لأنها تعلم أن مبتغاهم هو أن يـمحوا الإكبار الذي جُعل لها في القلوب، أي أن يطفؤوا النور الذي يزينها؛ وتُؤْثِر أن تُؤذَى في حقوقها على أن تعصى واجبات ربها؛ وما ثبتت في حالها في الاستعصام إلا وازداد إعظامُها ترقيا ونورُها تلألأ.

و. لا تأمن المحتجبة من أن ينقلب الناس عليها، بل من أن ينقلبوا في قيمهم الأخلاقية نفسها؛ فما كانوا، من قبل، يَعيبونه أو يلومون عليه من تكشُّف أو تبرُّج، قد يصيرون إلى النصح به أو تزكيته، أو العكس ما كانوا يمتدحونه من تستُّر أو تصوُّن، قد يصيرون إلى الدعوة إلى تركه؛ ولا أشد عليها من هذا الانقلاب الذي هو ضلال بعد هداية؛ فقد يصل إلى درجة أن يصفوها بالخداع والنفاق، معتبرين تحجبها تكشفا وتصوُّنها تهتكا؛ ولا يعصمها من شر هذه الفتنة إلا ثباتها على حجابها، لأنه نورها الذي به هدايتها.

3.2.3. الابتلاء بالحجاب المقدود؛ ليست المحتجبة بـمنأى عن التعرض لتمزيق حجابها أو خلعه عنوة من مُواطن جاهل أو حاكم ظالم؛ وقد تتعدد الأسباب التي يتذرعون بها في القدوم على ما أقدموا عليه من أذاها مثل «التعرف على الهوية» أو «ضبط الأمن» أو «اعتبار الفضاء العام» أو «احترام شروط العمل أو شروط الدراسة» أو حتى «التسوية بين المواطنين»، هذا عن بعض الأسباب المعلنة؛ أما عما خفي منها وهو ليس بالقليل، فقد يندرج في قسيمين كبيرين هما: «نشر الفجور» و«محاربة التدين»؛ غير أن هذين القسمين ليسا منفصلين انفصال الضدين، فقد يُتخذ «نشر الفجور» وسيلة ناجعة للتوصل إلى «محاربة التدين»؛ فلنسم هذا القهر على الخروج من التحجب إلى التكشف المفضي إلى الفجور باسم «القَدّ»؛ فحدّ **الحجاب المقدود هو أنه الحجاب الذي يتم شقّه للوصول إلى الفجور**؛ ولنا في سورة **يوسف** عليه السلام إشارة موضحة لهذه الحالة، وهي:

- «أن امرأة العزيز التي راودت يوسف عليه السلام عن نفسه قدَّت قميصه من

الخلف»[8].

ونستنبط منها ما يأتي:

أ. تـُحرِّك المحتجبة في ميت القلب الشهوة بأكثر مـما تحركها فيه المتكشفة، مع العلم بأن ميت القلب هو من لا يرى أن جمال المحتجبة هو من نور روحها لا من حسن جسمها؛ ذلك أن موت روحه وذهاب نوره يؤديان، عند رؤية بهائها، إلى إلهاب تخيلاته وإذكاء تَرَقُّباتِه بشأن خفي محاسنها ومفاتنها، فضلا عن الزلزال الذي تحدثه فيه النظرة الأولى التي يلقي بها إليها.

ب. قد تتأثر المحتجبة بـما يُبديه ميت القلب من شدة الشغف بها وحسن الثناء عليها، فتهتز رتبتها «الـمَلائكية»، وتلتفت إلى رتبتها «البشرية»؛ إلا أن اللطف الإلهي الذي يحيط بها يجعل هذا الالتفات لا يدوم إلا بالقدر الذي يغيب عنها شهودها لربها؛ لكن لا يكاد هذا الشهود يفارقها، حتى يحنّ إليها كما تـَحنُّ إليه؛ وهكذا، فما أن تسهو عنه قليلا، حتى يذكِّرها به لباسها، فتشتاق إلى أنسه؛ فإذا ما عاد إليها شهودها معاتبا، غمرها الحياء من ربها، فاستغفرت من التفاتها.

ج. لا تستسلم المحتجبة لمراودة ميت القلب، حتى ولو عاملها بأسباب القوة، مـُمزقا حجابها وكاشفا عورتها، بل تقاومه وقد ازدوجت قوة جسمها بقوتها الروحية، فيكون جزؤها الـمَلَائكي عونا لها، في هذا الابتلاء، على البشرية الخالصة لمراودها، كاشفا مَكْره، وفاضحا ستره؛ وهكذا، يُعاقَب المراود لها بـمِثْل ما أراد أن يعرّضها له، لاقيا جزاءه ولـمَّا يبلغ غرضه.

د. لا تسكُت المحتجبة عن هذه المراودة الفاحشة متى تجاوز ميت القلب حد أذيتها بفعلته إلى أذيتها بنسبة هذه الفعلة إليها؛ إذ تقوم بكشف حقيقة هذا التحرش، لا انتصارا لنفسها، إنما بيانا للحق، حتى لا يُؤذَى البريء ولا يُبرّأ الـمؤذي؛ وما دامت

(8) «وَاسْتَبَقَا الْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُ مِن دُبُرٍ وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ قَالَتْ مَا جَزَاء مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوءًا إِلاَّ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»، يوسف، 25.

قوتها الروحية التي هي ثمرة شهودها لربها عونا لها في بيان الحق، فإنها تبصِّرها بالشواهد على صدقها أو تسخِّر لها من يشهد لها، وإلا فلا أقل من أن يدلها على الشواهد التي تُبطل ادعاء المرواد لها.

هـ. لا تتحدث المحتجبة، ولو بانت براءتُها، بما وقع لها، حتى لا يَشيع، فيتضرر به من لا تعلَم، بل من تكرَه أن تضرَّه؛ ذلك أن العلاقة الملكوتية التي تربطها بحجابها ليس علاقة غضب على الآخَرين، وإنما علاقة رحمة بهم، إذ تصونهم عن شهوة النظر إليها؛ لذلك، تسبق الرحمة إلى قلبها، حتى ولو أوذيت، مراودةً عن نفسها واتهاما لها، يقينا منها بأن الحق سبحانه حافظها وساترها؛ وقد ينتابها الشعور بأن مَن مات قلبُه، قد لا ييأس من إحيائه، ولا من واقَعَ معصية، ييأس من توبته، فيزيد قلبها رحمة بمن آذاها؛ بل قد يدِق هذا الشعور، حتى إنها لا تأمن على نفسها زوال حجابها وذهاب نورها، وقد لاقت من الإغراءات والتهديدات ما لاقت، لولا أن ربّها ردّ وجهة قلبها إليه، كاسيا لها بواسع رحمته، فتنسى أنها أوذيت في سبيله.

4.2.3. الابتلاء بالحجاب المكذوب؛ قد يتخذ الخصوم الحجاب وسيلة للافتراء على المحتجبة، إن طعنا في تديّنها الذي هو **حياة قلبها** أو قدحا في عِرْضها الذي هو **حياة جسمها**؛ فيتوهمون أنهم بالكذب عليها، سوف يتوصلون إلى قتلها، حسا ومعنى؛ وما دروا أنهم، وإن أمكنهم الفتك بجسمها، فلن يبلغوا مرادهم في الفتك بروحها، لأن روحها رسالة في الناس، لا تعرج إلى ربها، حتى تفرغ من أداء الواجب المنوط بها؛ ولنا في خبر يوسف عليه السلام إشارة إلى هذا القتل، وهي:

- «أن إخوة يوسف زعموا أن الذئب أكَله عندما أمَّنوه على متاعهم وتركوه عنده، وحملوا إلى أبيهم قميصه وعليه دم كذب».

ويمكن أن نستخرج من هذه الإشارة الدلالات الآتية:

أ. لا تتعرض المحتجبة للكذب عليها إلا حسدا لها؛ فاحتجابها، امتثالا ولباسا، يثير الحسد في قلوب الداعين إلى التكشف؛ ولا حسد إلا في فضْلٍ يكره الحسود أن يَنعَم به المحسود، متمنيا لو يزول عنه ويكون هو الذي ينعم به؛ فتدفعهم أنفسهم، وقد أعماها

الحسد، إلى السعي في إزالة نعمة الاحتجاب عنها؛ فلا يزاولون يكذبون عليها، حتى يُسحِّروا أبصار الناس، فلا يرونها إلا متكشّفة كأنما حجابها يُرفع عنها من حيث تُسدِله عليها، حتى إذا ظنوا أنهم أدركوا غايتهم في تسحير الأبصار بفاحش كذبهم، مضوا إلى مزيد الكذب، حتى ينجّسوا حجابها، فتعافه النفوس، وإلا فلا أقل من أن تُنكر امتيازه بالطهارة عن غيره، مادام في بقاء الاعتقاد بهذه الطهارة، بقاءُ طيبِ ذكراها؛ ولن تخمد نار الحسد في قلوبهم، حتى تموت ذكراها كما مات شخصها.

ب. يُؤْذَى الكذَبةُ على المحتجبة بـمثل الأذى الذى أنزلوه بها، عقابا لهم؛ فقد سعوا إلى تدميرها بأن سحَّروا الأعين، حتى رأتها متكشِّفة، ولا أضر بها من أن تُظنَّ بها إرادة التكشف؛ لكن عمل السحر، مهما عظُم، لا يلبث أن تنقشع آثاره عن الأعين، فتعود إلى حسن الإبصار، فلا تـَملك، حينها، إلا أن تُبصر تكشُّف الكذَبة وتحجُّب المحتجبة، فيَسقُط الكذبة في الأعين شر سقطة، بينما تَكبُر المحتجبة؛ بل إن الكذَبة أنفسهم، بعد أن فرغوا من شنيع سحرهم، أدركوا أن انكشاف أمرهم قريب، فتراهم يـَمكُرون بأنفسهم حتى ولو صدّقهم الآخرون؛ إذ أنهم لا ينفكون يشكّون في تصديق الناس لهم، مترقبين فضيحتهم وندامتهم يوم تُكتشف مساوئ كيدهم.

ج. تـُجازَى المحتجبة، في تعرّضها لهذا القتل المتوهَّم، حسا ومعنى، بنقيض ما أريد بها من شرّ؛ إذ تتمكن وجودا حيث أرادوا قتلها الحسي، وتزداد علما حيث أرادوا قتلها المعنوي؛ ذلك أنها، كما تشهد ربها في حجابها، تشهده فيما يصيبها من الأذى؛ إذ احتجابها من عنده وإيذاء الكذبة لها من عنده؛ فلو لم يشأ الحق سبحانه، ما كانت لتحتجب ولا كانوا ليؤذوها؛ ولـمّا تحققت بشهود ربها في سابغ الخير الذي أدركته كما في فاحش الشر الذي أصابها، تولاها ربها في هذا الشر بخفي أفضاله، فأخرج منه، كما يُخرج النهار من الليل، أسبابا للخير لا تخطر على بالها، أسبابا توصِّلها إلى ما يراد حرمانها منه، إن زيادة في المعرفة أو تـمكُّنا في الوجود.

د. تتميز المحتجبة بقوة الصبر على البلاء، حتى كأنه القوت الذي تتغذى به روحها؛ فالصبر بالنسبة إليها بمثابة الصِّوان الذي تحتك به الآلة، كلما ازداد انقداحا، ازدادت

الآلة مضاء؛ فكلما زاد صبرها على الأذى، تألقت روحها وأشرق وجهها، كأن سر جمالها في كمال صبرها؛ فليس الصبر الذي يزينها مجرد احتمالِ مَا يصيبها ويجزع له غيرها، وإنما مردّه إلى كون شهودها لربها في هذا الاحتمال يرتقي بها إلى رتبة **شكره** على ما رزقها من قوة الاحتمال، بل يرتقى بها، وقد استغرق قلبُها في هذا الشهود، إلى شكره على الأذى الذي تحتمله؛ فلولا هذا الأذى المقدَّر، ما كان لها أن تتجمل بخُلُق الصبر، فضلا عن التجمل بخُلُق الشكر الذي هو سر تزايد جمالها.

هـ. يـمتد خيرُ المحتجبة إلى الكذَبة الذين أساؤوا إليها؛ فقد احتملت من آثار كذب الكاذبين ما احتملت، حتى خصّها الحق سبحانه، مكرا بهم من حيث راموا تجهيلها وتوهينها، بعلم لا يشمون له رائحة، إذ هو **علم من علوم القُرب** تعرج به روحها إلى عالم الملكوت، كما خصّها من التمكين ما لا يطمعون في مثله، إذ هو **عمل من أعمال التقرُّب** تسري به نفسها، بعد أن تطهَّرت، في عالم الـمُلك؛ لهذا، لم تَعُد تبالي بما احتملته من أذاهم، لا تشغلها إلا أمداد الرحمة التي لا تنفك تَرِد عليها، وكلُّ همِّها تَبيـّن الحق من الباطل، حفظا للميزان الـمُنزل؛ إذ لا تزال تبادل بِشَرّهم خيرها، حتى يُقرّوا بأنهم كانوا مخطئين في حقها؛ فإذا ما أقروا بأخطائهم، استوى عندها ماضي أذاهم وحاضر إقرارهم، لأن الجمال أضحى كاسيا، لا منظرَها فحسب، وإنما أيضا يكسو **نظرَها**؛ فحيثما دار بصرها، لا ترى إلا جمال الإيجاد وبهاء الإمداد.

وخلاصة القول، فإن اتهام المحتجبة بالإغراء يعود سببه إلى انتشار روح التكشف في المجتمع المعاصر، حتى جعل أهلها يرون التكشف حيث التحجب، كما يعود إلى جاذبية الحجاب التي تأتيه من كون المحتجبة تشهد، وهي ترتديه، نظر ربها إليها، ومن كونها، وهي تخالط الناس، تتحمل بلاء من جنس البلاء الذي تعرَّض له يوسف عليه السلام.

الفصل الخامس

الحجاب والفقد

هناك فئة أخرى من خصوم الحجاب لم يَكفِها ما استقر في أذهان بعضهم من كون الحجاب يُغوي الرجل إغواء ظاهرا، ملهبا نار الشهوة فيه، بل أرادت أن تنفذ إلى باطن هذا الإغواء، فتقف على أسبابه النفسية العميقة؛ فكان من أفرادها من ذهب به إلى حد أن زعم أن الحجاب ينزل من المرأة منزلة البكارة، فيكون خلعُ الحجاب بمثابة **افتضاض للبكارة**؛ وهكذا، فإن المرأة، وهي ترتدي حجابها، تتظاهر باسترجاع بكارتها؛ والرجل، وهو يخلع حجابها، يتظاهر بافتضاضها؛ ولا غرابة بعد ذلك، أن يزعم بعضهم ــ ممّن أخذ بادعاءات «بنسلامة في الحجاب» ــ أن طرْح أم المؤمنين خديجة حجابها، استبيانا لحقيقة الطائف الذي ألم بالرسول قبل البعثة، عبارة عن **افتضاض** للحقيقة، بحجة أن خديجة كانت أول امرأة مسلمة في الإسلام، منبّها على أن وصف «الأوّلية» مشترك بين الدخول على الحقيقة والدخول في الإسلام، فيقول:

- «إن المرأة هي بكارة الإيمان، إذ بفضلها حصَّل الرجل اليقين بإلهه»[1].

أما بالنسبة إلى الآخرين من هذه الفئة، فقد خطَوا خطوة أبعد من كون الحجاب علامة على فقْد البكارة، مبهورين بنظرية «جاك لاكان» في المتعة النسوية كما بُهر بها «بنسلامة»؛ فرأوا فيه علامة على فقْدٍ أخطر، ألا هو «فقدُ القضيب»! أي علامة على

(1) Jose Morel CINQ-MARS, « Le voile islamique, une question de pudeur? » dans **Adolescence**, 2004 /3 (n°49), p 537.

واقع الإخصاء[2]؛ والإخصاء عندهم عبارة عن فراغ ــ أي لا شيء ــ فيكون الحجاب دليلا على هذا الفراغ، إلا أن هذا الفراغ ليس كالفراغات، بل هو الأصل الذي يُبنى عليه نظام التصورات والرموز؛ ذلك أن هذا الفراغ، من جهة كونه «إخصاء»، يُحدث الرعب في الرجل، لأنه يذكّره بـ«إخصاء الأم»، على إنكاره له، فيكون الحجاب جُنَّة دون هذا الرعب؛ وأنه، من جهة كونه «لاشيء»، يُحدث فيه القلق، لأنه يذكّره باتصاله الأول بالأم، والذي كانت تبدو فيه أنها «المرأة الكاملة»، أي المرأة التي لا ينقضها أي شيء، ولا تفقد أي شيء، وها هو يتبيـن أن «الأم الكاملة» هي مجرد أسطورة ظل لا شعوره يقتات عليه؛ وهكذا، فإن الحجاب يخفي مسألة علاقة المرأة عموما، والأم خصوصا، بأمر القضيب، وفي ذات الوقت، يُظهرها جهارا، حتى كأن «القضيب مرسوم على الحجاب».

والأصل في هذه الأحكام التحليلية على الحجاب هو آراء «فرويد» «ولاكان» في الحياء؛ ذلك أن هذين المؤسّسين للتحليل النفسي بنوا آراءهما في الحياء على فرضية أن **الحياء عبارة عن حجاب**، بمعنى ستار؛ فعنَّ لأتباعهما أن **يقيسوا لباس الحجاب على الحياء**؛ فإذا صدقت هذه الآراء على الحياء، فبأن تصدق على الحجاب من باب أوْلى، لأن استعمال لفظ «الحجاب» في «الحياء» هو من باب المجاز، بينما استعماله في «اللباس» هو من باب الحقيقة؛ فصاروا إلى نقل ما ادعاه «فرود» و«لاكان» بصدد الحياء إلى نطاق الحجاب؛ فـ«فرويد» يرى أن الحياء يقوم مقام القضيب المفقود؛ فالمرأة ترتدي الحجاب لتحجب فقْدها للقضيب، فحجابها حجاب قضيبي، إذ يقول:

- «إننا ننسب إلى الحياء الذي يُعتَبر صفة أنثوية بامتياز ــ مع أن نصيب التواضع عليها أكبر مما نظن ــ القصد، أولا، إلى إخفاء فقد العضو التناسلي [الذكوري]».

أما «لاكان» فيفرق بين «حياء الرجل» و«حياء المرأة»، بحكم علاقتهما المختلفة بالقَضيب، فالمرأة يصيبها الرعب لفقدانه، لأنها تتماهى معه، إذ يقول:

- «أشير إلى الحجاب الذي يغطّي بانتظام القضيب عند الرجل؛ وهو نفس الشيء

---

(2) Anne JURANVILLE: **la femme et la mélancolie,** PUF 1993.

الذي يغطّي عادة وجود المرأة بكليته تقريبا، على اعتبار أن الذي يوجد في الخلف، أي الشيء المحجوب، هو القضيب، [بوصفه] دالا[3]».

وعلى الجملة، فإن الحجاب، عند هذه الفئة الثالثة من مناهضيه، علامة على فَقْدَين اثنين: أحدهما فقْدٌ أصغر، وهو «**الافتضاض**»؛ و«الثاني» فقْدٌ أكبر، وهو «**الإخصاء**».

فهؤلاء الخصوم وقعوا في اختزالات ثلاثة ينبغي بيان فسادها: أولها، «ردّ المُسلمة بكليتها إلى الجنس»؛ والثاني، «ردّ الحجاب إلى البكارة»؛ والثالث، «ردّ الحجاب إلى القضيب»؛ ولنتّبع في إبطال هذه الاختزالات ثلاث خطوات، كل واحدة منه عبارة عن خاصية تبطل واحدا من هذه الاختزالات الثلاثة؛ أولاها، «الخاصية اللباسية للعلاقة بين الرجل والمرأة»؛ والثاني، «الخاصية الاستعفافية للحجاب»؛ والثالثة، «الخاصية الاستكمالية للحجاب».

1. الخاصية اللباسية للعلاقة بين الزوجين

تتميز «العلاقة الجنسية بين الزوجين» بصفتين أساسيتين تكشفان، بوضوح لا مزيد عليه، سخافة ما يزعمه الخصوم من أن المسلم لا يرى في المرأة إلا محلا للمتعة الجنسية.

1.1. العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة كاسية، لا عارية

ليس المقصود بـ«العلاقة الكاسية» أن الرجل لا يباشر زوجته إلا بتوسّط ثوب أو غيره، ولا أنهما لا يجتمعان في ثوب واحد، ولا أن أحدَهما لا يطّلع على عورات الآخَر، وإنما المقصود أن الجسم، في هذه العلاقة، يفقد صورة الجسد العاري، ويكتسب معنى «**البدن الكاسي**»؛ ومعلوم أن «الجسد العاري» هو الجسم الذي لم يكن له، في الأصل، أي لباس يكسوه، أو نُزع عنه اللباس الذي كان يكسوه؛ ويلزم عن هذا التجرد من اللباس أن الاستمتاع بهذا الجسد يكون **استمتاعا حسيا مطلقا**؛ ومثالُ الاستمتاع الحسي المطلق هو استمتاع ذَكر الحيوان بأنثاه؛ بيد أن «البدن الكاسي» هنا لا يراد به الجسم الذي كان

(3) LACAN: le livre V, **Les formations de l'inconscient**, p. 384.

عاريا، فكُسِي لباسا غَطّى عُريه، وإنما الجسم الذي **يكسو** ما لم يكن مكسوا، أي الجسم الذي هو ذاته **لباس**.

وهذا يعنى أن العلاقة الجنسية بين جسم الرجل وجسم المرأة، في المنظور الإسلامي، ليست أبدا علاقة بين جسدين خالصين، وإنما علاقة بين **لباسين مُسبَلين**؛ فكل واحد من الزوجين يقوم مقام اللباس بالنسبة إلى الآخَر، فجسم الرجل لباس يُسبَل على المرأة، وجسم المرأة لباس يُسبل على الرجل؛ فيلزم أن مفهوم «الجسد الخالص» بوصفه الهيئة المادية الطبيعية للكائن الحي التي لا لباس عليها والتي يقع بها أقصى الاستمتاع الحسي، لا وجود له في تصوُّر العلاقة بين المسلم وزوجته، حتى إنه يجوز القول بأنه لا وجود **للعُري**، بمعنى التجرد الكامل، في هذا التصور الإسلامي.

وليس المراد بـ«اللباس» هنا أن جسم الرجل يغشى جسم المرأة، بحيث يَحجبه عن أنظار الناظرين، وإن كان، في هذا الغَشي، نوع من الحجْب المبصِر الذي يحفظ من الأذى ويجلب الهُدى، وإنما المراد أن جسم كل واحد من الزوجين أصبح، في عين الآخَر، عبارة عن **إشارات ودلالات** يتوسَّط **بمعانيها وقيمها** في نقل العملية الجنسية الحاصلة بينهما من رتبتها الحيوانية إلى رتبة إنسانية، مشارِكا فيها على قدر تبيّنه لمعاني هذه الإشارات وقيم هذه الدلالات؛ ومُفاد هذا أن كل واحد من الزوجين يحرِص على أن يَصرِف عن الآخَر شبهة «**الظاهرة الحسية الخالصة**»، ذلك أن هذه الشبهة قد تعرِض لكل واحد منهما في أي لحظة من لحظات الجماع لو أن الآخَر يغفل عن هذه المعاني والقيم برهة؛ وإذا كان حفظهما لهذه المعاني والقيم في اتصالهما الجنسي يدفع عنهما شبهة «الظاهرتين الماديتين المحتكَّة إحداهما بالأخرى»، فإنه يورّثهما وضع «**الآتين المعنويتين الدالة إحداهما على الأخرى**».

وهكذا، فإن الرجل يرى في امرأته آية تدُلُّ، من بين ما تدل عليه، على أنها تُحصِّنُه من الفاحشة كما ترى فيه آية تدلّ، من بين ما تدل عليه، على أنه يقي عرْضها الأذى؛ والشاهد على أن الصلة الجنسية بينهما صلة آياتية، لا صلة ظاهراتية، أن صفتها الآياتية لا تزول بزوال الشهوة والمتعة، بل تمتد إلى ما بعدهما؛ إذ لا يلبث الزوجان أن يتفكرا في أغوار

هذه الملاقاة وأسرار اللذة التي أثمرتها، وإلا فلا أقل من أن يتعجبا في أمرهما كيف كان أحدهما يكسو الآخَر، حتى كأنهما ذات واحدة.

ومتى نزَل كل طرف منهما رتبة «**الآية**» بالنسبة للآخر، لم يَعُد بإمكان أي واحد منهما أن يدَّعي أنه يَـملك الآخَر كما يَـملك بعضُ ذَكر الحيوان أنثاه، مقاتلا دونها، حتى النُّفوق، ذلك لأن الملكية تعني في حقهما أن الواحد منهما يفعل بالآخَر ما يشاء كما إذا سخَّره لمطلق أهوائه ومُتَعه؛ وليس الأمر كذلك، إذ أن كل واحد منهما **وَاثق الآخرَ** [4]**على** أن يتعاشرا بشروط محددة؛ وهذا يعنى أن إنزال الزوج منزلة «الآية» يوجب على زوجه أن يثبت له ما ينتفي عن الـمِلكية، ألا هو «الأمانة»! والأصل في الأمانة أن يتقدم فيها أداء الواجبات على استيفاء الحقوق.

وهذا يفيد، في نهاية المطاف، أنه بقدر ما يتحقق الواحد من الزوجين، أثناء المجامعة، بأن الآخر لباس له، يكون هو، بدوره، لباسا له؛ ومتى صار اللباس بهذا الوصف السامي، ارتقى من رتبة «لباس الستر» إلى «**لباس الزينة**»، فيصبح مدلول قولنا: «إن أحد الزوجين لباس للآخر» هو أن «**أحدهما زينة للآخر**»، **فالرجل زينة تتجمل بها المرأة كما أن المرأة زينة يتجمل بها الرجل**؛ فينتُج أن العلاقة الجنسية بين الزوجين تنسلخ عن الصورة التي تذكّر بأصلها الحيواني، وتتحول إلى **صورة جميلة** تذكّر بالأفق الملائكي؛ وعلامة جمال هذا التحول أن الحياء لا يلبث أن يعلو وجههما، حتى كأنه «حياء العذراء في خدرها»[5]؛ فكما أن العذراء، على الرغم من احتجابها في خدرها، تجد حياء شديدا في نفسها، فكذلك الزوج، على الرغم من احتجابه في لباس زوجه، يجد من الحياء ما لا يقدر على إخفائه؛ وما كان هذا الجمال في علاقتهما الجنسية ليتبدى لهما في صورة الحياء لولا أن لباسهما ارتقى درجة أخرى، فأصبح يدل على أنهما يأخذان بأسباب التقوى، حتى كأن تقوى أحدهما في تقوى الآخر، بل كأن أحدهما هو عين تقوى الآخر؛ **فالرجل، بخفِيِّ**

---

(4) تدبر الآية الكريمة: «وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَاقًا غَلِيظًا»، **النساء**، 21.

(5) تفكر في الحديث الشريف: «كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أشد حياءً من العذراء في خِدْرها، فإذا رأى شيئا يكرهه عرفناه في وجهه» رواه أحمد.

حيائه، **هو تقوى المرأة**، إذ يحملها هذا الحياء على أن تشهد روحُها ما لم تكن تشهد من سَتْر ربها؛ كما **أن المرأة، بجليّ حيائها، هي تقوى الرجل**، إذ يحمله هذا الحياء على أن تشهد روحه ما لم تكن تشهد من سَتْر ربه.

2.1. العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة مهذَّبة، لا مسيَّبة

ليس المراد بـ«العلاقة» المهذَّبة أن الرجل لا يستمتع بزوجته إلا إذا خضع لقيود شتى تَـحُدُّ من متعته أو تؤجِّلها إلى حين، فيتَّسم استمتاعه بالنقصان أو الفقدان، وإنما المراد أن هذه المتعة تَخْرُج عن وصف «**المتعة السائبة**» إلى وصف «**المتعة المحترمة**»؛ فمعلوم أن المتعة الجنسية تحصل في مواضع معينة من الجسم هي أنجس ما في الإنسان وأشد ما تنفر منه النفس، فتكون هذه المتعة عرضة أكثر من غيرها لأن تصيب من نجاسة الفضلات التي تخرج من هذه المواضع، فيلزم أن يُتَّقى منها ويُحتاط، حتى لا تقع هذه المتعة فيها، إلا أن يكون كلا المتعاشرين أو أحدهما قد فَقَد طبعه الغريزي؛ وهذا وضعُ بعض المرضى النفسيين الذين ليس لهم من الإنسان إلا صورته، بل حتى هذه الصورة تكون قد تشوّهت، فلا يبقى لهم إلا الاسم كما تبقى لبعض البهائم الأليفة أسماؤها.

وهكذا، فإن **المتعة السائبة** عبارة عن المتعة التي لا تبالي بوجود الخبائث، ولا، بالأوْلى، تحتاط منها، بل، على العكس من ذلك، قد تتلبس بها، ظنا من متعاطيها أنه يستزيد من قدر استمتاعه وشدته؛ أما **المتعة المحترمة**، فهي عبارة عن المتعة التي تتقي الخبائث، بل تتطهر منها، وتسد الطرق المفضية إلى جلبها، حفظا لحرمة المستمتع؛ فإذن المتعة المحترمة متعة طيبة تحفظ للزوجين كرامتهما، إذ الاحترام علامة الإكرام.

وهنا، يجب التفريق بين نوعين من انتهاك الكرامة: «**الانتهاك الذي يوقعه الآخر بكرامة الذات**»، وهو الذي اشتهر فيه استعمال لفظ «انتهاك الكرامة» و«**الانتهاك الذي توقعه الذات بكرامتها**»؛ والمقصود بهذا الانتهاك الثاني هو أن الذات قد تأتي تصرُّفات تُهين بها نفسها، سواء عن قصد أو غير قصد؛ وقد تصدُر منها هذه التصرفات المهينة في الوقت الذي لا يزال الآخرون يحفظون كرامتها؛ غير أنه من لم يُكرم نفسه بنفسه، لا ينفع فيه إكرام غيره له، لأنه آثر المذلة لنفسه على عزة الآخَر له؛ وفي المقابل، من تَـجنَّب إتيان

الأعمال المهينة لشخصه، يَبقى مُكرَما، حتى ولو قام الآخرون بأعمال فيها إذلال له، لأن كرامة الذات تظلُّ محفوظة ما لم تدُسها بنفسها؛ والظاهر أن المستمتع السائب، بتلبُّسه بالخبائث، يختار أن ينتهك كرامته، حتى ولو بقي الآخرون على إكرامهم له؛ وفي المقابل، إن المستمتع المحترم، بتلبُّسه بالطيبات، يحفظ كرامته، حتى ولو وقع من الآخَرين ما يؤذيه.

والحال أن الإسلام يأبى أن تكون العلاقة الجنسية بين الزوجين علاقة الخبيث بالخبيثة، فوضع الآداب اللازمة التي تجعل منها **علاقة الطيب بالطيبة** بامتياز، أي علاقة تُوفِّر للزوجين الكرامتين: إحداهما نسميها بـ«**الكرامة القاصرة**»، وهي الكرامة الناتجة عن إكرام الزوج لنفسه، إذ لا يُقدِمُ على القاذورات إقدام الزوج الخبيث عليها؛ والثانية نسميها بـ«**الكرامة المتعدية**»، وهي الكرامة الناتجة عن إكرام الزوج لزوجه، إذ كل واحد منهما يجنِّب الآخر الوقوع في الخبائث، فضلا عن إيقاعه فيها.

كما يجب التفريق بين نوعين اثنين من النجاسة: «**النجاسة الحسية**»، وهي التي تُدركها الحواس، ومثالها «الدم» و«الغائط»؛ و«**النجاسة المعنوية**»، وهي التي لا تُدرِكها الحواس، لكن تكون لها شواهد وآثار تُدرِكها الحواس، ومثالها «الشرك»؛ وغني عن البيان أن «النجاسة المعنوية» أقوى من «النجاسة الحسية»، فالنجِس المعنوي لا ينفعه التطهر الحسي، إذ يبقى نـجِسا ولو تطهّر، بينما النجِس المادي يبقى على طهارته المعنوية ما لم يتمادَ في نجاسته المادية، عاقدا العزم على التطهر منها في أوّل فرصة تتاح له؛ وبناء على التفريق السابق، يتعين التفريق بين «**التطهّر المادي**» و«**التطهّر المعنوي**»؛ فـ«التطهر المادي» يكون ظاهرا بذاته للمدارك الحسية، بينما «التطهر المعنوي» لا يكون ظاهرا بذاته لهذه المدارك، وإنما بتوسط تأثيراته وعلاماته.

وإذا كان «التطهر الحسي» لا يفيد في «التطهر المعنوي»، فذلك لأن العلاقة بينهما تتصف بوصفين: أحدهما أنها علاقة **موجَّهة**، إذ أن «التطهر المعنوي» هو الذي ينفع في «التطهر الحسي»، إذ يحمل عليه ويؤثِّر فيه، وليس العكس؛ والثاني، أنها علاقة **رمزية**؛ والمقصود بـ«الرمزية» هنا هو أنها علاقة بين طرفين هما: «الرمز» و«المرموز إليه»؛

والغالب اعتبار الرمز شيئا محسوسا نازلا منزلة الفرع أو المجاز، بينما المرموز إليه يُعتبر شيئا معنويا نازلا منزلة الأصل أو الحقيقة؛ ومثال ذلك الميزان، رمزاً للعدل؛ وبهذا، يكون «التطهر المعنوي» هو الأصل أو الحقيقة، على حين أن «التطهر الحسي» يكون هو الفرع أو المجاز؛ فما يأتيه الإنسان من الأعمال المطهِّرة الظاهرة، فقيمته تكمن فيما يعكسه من آثار الأعمال المطهِّرة الباطنة؛ لذلك نيط «التطهر الحسي» بـ«التطهر المعنوي»؛ فلما كان المسلم مطهَّرَ القلب، بموجب إيمانه وتوحيده، وجب أن يكون مطهَّرَ الجسم، بموجب هذا التطهر القلبي، على أساس أن تطهُّر الجسم إنما هو مجرد رمز لتطهُّر القلب، بدليل وجود الرخصة والتخفيف في العبادات؛ فلـمَّا لم يُدرِك بعضهم البعد الرمزي في هذه العبادات، ذهب إلى وصفها بأنها أعمال غير معقولة المعنى؛ والواقع أن معقوليتها إشارية، أي رمزية، وليست عبارية.

يترتب على هذا أن الإسلام يجعل العلاقة الجنسية بين الزوجين الطيبَيْن محل كرامات أربع؛ إذ شَفَع كلَّ واحدة من الكرامتين، فجعلها مادية ومعنوية؛ فهناك «**الكرامة القاصرة المعنوية**» التي هي الأصل، وهي عبارة عن إكرام الزوج لنفسه **بحفظ إيمانه وتوحيده لربه وامتثاله لأوامره، مطهِّرا قلبه**، بالإضافة إلى «**الكرامة القاصرة المادية**» التي هي الفرع، وقد سبق أن حددناها بكون كل واحد من الزوجين يُطهّر جسمه من الخبائث، جامعا إلى تطهير قلبه، تطهير جسمه؛ ثم هناك «**الكرامة المتعدية المعنوية**» التي هي، الأخرى، الأصل، وهي عبارة عن **إكرام الزوج لزوجه**، إذ كل واحد منهما هو لباسٌ للآخر، مطهّرا قلب زوجه؛ واللباس علامة عظمى على الإكرام المعنوي، بالإضافة إلى «**الكرامة المتعدية المادية**» التي هي الفرع؛ وقد مضى تعريفها بكون كل واحد من الزوجين يحرِص على أن لا يقع الآخَر في الخبائث، فضلا عن أن يوقعه فيها، جامعا إلى تطهير قلب زوجه تطهيرَ جسمه.

لذلك، نهى الإسلام عن مباشرة الزوج لامرأته في محيضها[6] من غير أن ينهى عن

(6) «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُواْ النِّسَاء فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللهُ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»، **النساء**، 222.

إتيانها وهي متَّزرة، كما نهى عن مباشرتها في غير قُبُلها من غير أن ينهى عن إتيانها في أي وضع من الأوضاع، كيلا يتأذيا من القاذورات التي تعلق بهذه المواضع المنهي عنها؛ وحتى ينبه على أن هذه المباشرة لا يليق بمقامها مطلقا وجود الخبائث وأنها واحدة من الطيبات كنى عنها بأسماء حيية متعددة، منها «**الملامسة**»، إشارةً إلى الرفق الذي يتخللها، و«**الإفضاء**» ، إشارةً إلى القرب الذي تُحدثه، و«**الحرث**»، إشارةً إلى الخصب الذي تتميز به؛ وبعد انقطاع دم الحيض، أمر أن تهرع المرأة إلى الاغتسال من النجاسة، تطييبا لها بما يُظهر كرامتها؛ وبعد فراغ الزوجتين من حاجتهما، أمر أن يبادرا إلى الاغتسال من الجنابة، تطهيرا لهما وتطييبا، لأن هذا التطهير أو التطييب لجسمهما يورّثهما الكرامة المادية التي ترمز إلى كرامة أعظم، وهي الكرامة المعنوية التي يورّثها لهم تطهير قلبهما.

فمن أين هذا ما يلغط به خصوم الحجاب من أن المرأة المسلمة عبارة عن بضاعة للاستهلاك الجنسي، لا كرامة لها عند زوجها! فقد ظهر من أن علاقتهما الجنسية مبنية أساسا على ركنين اثنين على نحو لم يسبق له مثيل، قياما بشرط الكرامة، ألا وهما: «**اللباس**» و«**الطهارة**»! إذ ليس كل واحد من الزوجين لباسا لنفسه، مرتقيا بها إلى رتبة الأمانة فقط، بل هو أيضا لباس لزوجه، مرتقيا به، هو الآخر، إلى درجة الأمانة؛ ولا كل واحد منهما يطّهر نفسه، ماديا ومعنويا، مرتقيا بها إلى درجة كمال الاحترام فقط، بل أيضا يطهّر زوجه، ماديا ومعنويا، مرتقيا به، هو كذلك، إلى كمال الاحترام؛ وهل في الكرامة للإنسان أعلى من أن ينزل، وهو يقضي شهوته الجنسية، مرتبة الأمانة وكمال الاحترام، ذكرا كان أو أنثى!

2. الخاصية الاستعفافية للحجاب

لقد بلغت كراهية الحجاب والحقد على المحتجبات عند بعضهم أنهم فقدوا القدرة على التمييز، فسلكوا في الهجوم عليهن وعلى لباسهن طرُقا فاسدة في الاستدلال تُذكِّر بالفكر البدائي؛ فمعلوم أن هذا الفكر يقوم على أن الأصل في العلاقات بين الأشياء هو مجرَّد المشابهة الظاهرة بينها؛ فتطبيقا لهذا المبدإ، صاروا إلى الجمع بين الحجاب والبكارة كالتالي:

- «البكارة غشاء والحجاب غشاء، فإذن الحجاب من البكارة؛ والبكارة تقبل الافتضاض، فإذن الحجاب يقبل الافتضاض».

وسخافةُ هذا الاستدلال أوضح من أن نقف عندها، لكنها تنم عن نفسية شاذة لهؤلاء؛ إذ أنهم في الوقت الذي يقصدون ذم الحجاب، يصيرون إلى الثناء عليه من حيث لا يشعرون؛ فقد اقترنت في **لاشعورهم** البكارة بالطهارة، إذ البكر لم يباشرها رجل، باقية على البراءة الأولى من الجنس؛ فيؤول وصلهم الحجاب بالبكارة إلى وصله بـ«الطهارة»؛ غير أن شعورهم ظل يرفض هذه الصلة الإيجابية بين الحجاب والطهارة، فما كان منهم إلا أن استبدلوا بها الصلة المضادة، وهي: «**صلة الحجاب بالدناسة**»؛ وأعطوا لـ«الدناسة» صورة «الافتضاض»، مقرِّرين أن الحجاب علامة على البكارة المفضوضة، لا بمعنى حصول فضها في الحال، وإنما حصوله في الاستقبال، كما إذا قالوا: «الحجاب علامة على البكارة **القابلة للافتضاض**»؛ فطالما أن المرأة لا تزال تستتر بحجابها، فلا مجال لافتضاضها، ولا يمكن أن يحصل ذلك إلا حين يخلع الزوج حجابها.

وحتى نوضح زيف كلامهم، لا نـملك إلا أن نعود إلى ما رفضوه، وهو دلالة الحجاب على الطهارة التي هي جوهر الاستعفاف، فنبـين كيف تتجلى طهارة ذات الحجاب في مظهرين استعفافين أساسيين هما: «التحصُّن» و«الاستعصام».

1.2. الحجاب تحصين للذات وللآخر

واضح أن لفظ «التحصن» أو «الإحصان» من «الحِصن»، والحصن هو «الموضع المنيع»؛ و«الشيء المنيع» هو الشيء الذي لا يـُمكن أخذه، فيكون قولنا: «الموضع المنيع» هو الموضع الذي لا يُقتحَم؛ ولـمّا كان «ما لا يُقتحم» هو مدلول كلمة «الحصين»، صار هذا القول مرادفا لقولنا: «الموضع الحصين»، فتـمّ نقلُ هذه الصفة إلى لفظ «الحصن» نفسه، فقيل: «**الحصن الحصين**»؛ وبيِّن أن في هذه العبارة المركبة من اسم ونعت مشتق من نفس المادة اللغوية زيادةَ إثباتٍ لخاصية هذا الاسم، وهي: «**الـمَنعة**» أو «**القوة**»؛ وعليه، فإذا قيل على سبيل المجاز: «التحجب تحصُّن»، فالمراد أن التحجب يتخذ من الحجاب ما يشبه الموضع الذي تدخله المرأة ولا يمكن اقتحامه، أو ما يشبه الحصن الحصين الذي

تؤوي إليه أو قل، باختصار، ما يشبه حصنها الحصين؛ فإذن الميزة الأساسية لهذا الحصن هي أنه موضع من المنعة بحيث لا يمكن التغلب عليه؛ **فإذا ارتدت المرأة حجابها، فإنما تدخل حصنا لا يُقتَحم**؛ وليس في الحصون ما لا يُقتحم إلا حصن ربها جل جلاله؛ فإذا هي احتجبت، فإنما هي تلجأ إلى كنفه الذي ليس كمثلة كنف، فيكون حجابها شاهدا على وحدانية ربّها بقدر ما هو شاهد على طاعتها.

هذا عن أصل الفعل: «تحصَّن»؛ أما عن متعلَّقه، فواضح أن التحصن لا يكون إلا من شيء نازل منزلة العدو؛ وعدو التحجب، كما هو معروف، هو النظر المحرك لكوامن الشهوة في النفس من الجانبين: الرجل والمرأة؛ إلا أن الغالب في نظر المرأة إلى الرجل أن يكون تابعا لنظره إليها؛ فإذا تعلّق نظره بمفاتنها، فقد تُحس بشهوة كشهوته، فتكون شهوتُها من شهوته؛ فيلزم أن تحجّبَها بقدر ما هو تَحصُّن من إثارتها شهوةَ الرجل الجنسية، فهو تحصُّن من إثارة الرجل شهوتها؛ فإذن **التحجب هو، في ذات الوقت، تَحصُّن بالإضافة إلى المرأة، وتحصين بالإضافة إلى الرجل، كأن الرجل يتحصَّن بحجابها**[7]؛ ولا عجب في ذلك، فقد مضى أنها لباسه بقدر ما هو لباسها؛ فإذا وصفت المرأة بـ«العفة»، فالمراد إذن هو هذا التحصّن المزدوج من الشهوة الجنسية التي قد تفضي إلى الفاحشة.

مما تقدم، يتبين أن التحصن من الفاحشة الذي يورِّثه الحجاب يتصف بصفتين جوهريتين: إحداهما، **التحقق بالقوة**، فلا يمكن أن يُنال من الاحتجاب كما يُنال من غيره؛ والثانية، **التعلق بالآخَر**، فلا يقتصر أثره على الذات، بل يتعداه إلى الآخَر؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يتطلب التحلي بخُلُق التحصُّن ــ أو التحلي بالعفة ــ من «**قوة الإرادة**» ما لا يتطلبه التحلي بخُلق آخر من باقي أخلاق المرأة في التعامل الاجتماعي؛ فلما

---

(7) تدبر الآية الكريمة: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَن يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانتَشِرُوا وَلا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنكُمْ وَاللهُ لا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَاسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَلا أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِندَ اللهِ عَظِيمًا»، **الأحزاب**، 53.

كان الحصن الذي تدخُله المرأة لا يمكن تَسَوُّره، وكان الآخَر الذي تظهر له لا يمكن تـجنُّبه، احتاجت إلى أن تـَملك القدرة على أن تـمنع تَسوُّر الحصن الذي بين يديها، لا بالنسبة إلى نفسها فقط، بل أيضا بالنسبة إلى غيرها؛ وحينها، يتعين عليها أن تُضاعف جهودها، متَّقية أذى الآخَر، فضلا عن أذاها الذي قد يترتب على أذى الآخَر، فيشغَلها تحصين الآخَر قبل أن يشغَلها تحصين نفسها، وإلا فلا أقل من أن تحصين الآخَر يشغلها بقدر ما يشغلها تحصين نفسها؛ لكن يبقى أنها تحتاج، في تحصين الآخَر، إلى إرادة تزيد قوةً عن الإرادة التي تحتاجها في تحصين نفسها؛ وبيان ذلك أنها تسعى إلى أن تقيم نفسها مقامه، مضيفة إرادته إلى إرادتها، بل جاعلة من إرادته إرادتها، كيما تتمكن من أن تقوم بما يجب أن يقوم به من التحصين لنفسه.

وهكذا، يتضح أن ذات الحجاب تجمع بين إرادتين اثنتين: «**إرادتها تحصين َنفسها**»، و«**إرادة الآخَر تحصين نفسه**»؛ كما يتضح أن الإرادة الثانية تتطلب من بذل الجهد ما لا تتطلبه الإرادة الأولى، ليس لأن اعتبار الآخَر، كما في حالة الجهاد، مقدَّم على اعتبار الذات فحسب، والتحصن نوع من الجهاد، وإنما لأن انتزاع الذات من نفسها وتلبُّسها بالآخر، حتى كأنها آخَر بالنسبة إلى نفسها، يستدعي من قهر النفس ومغالبتها ما لا يستدعيه لزوم الذات لنفسها.

وإذا صح أن ذوات الحجاب يُظهرن من قوة الإرادة في تحصُّنهن ما لا يُظهره سواهن، صح معه كذلك أنهن لَسْنَ سواء في الحاجة إلى قوة الإرادة، بل يتفاوتن فيها على درجات تختلف باختلاف أوضاعهن، وهذه الدرجات هي: «تحصُّن البكر» و«تحصُّن الثيب» و«تحصُّن المتزوجة» و«تحصُّن العجوز».

فيبدو أن أحوجهن إلى قوة الإرادة هي **البكر**، إذ عليها أن تُقدّم تحصين الآخَر على تحصين نفسها، لأن أذى الآخر لها **أعظم أثرا** من أي أذى يقع على غيرها، ثم لأن دفع أذاه يسلتزم منها أن تتلبَّس بإرادته تلبُّسا على قدر عِظَم أذاه المحتمل، فيتطلب منها هذا التلبس بإرادة الآخَر بذل أقصى الجهد الذي يكون في طاقتها؛ وتليها «**الثيب**»، إذ أنها، وإن كانت تُقدّم تحصين الآخَر على تحصين نفسها، لأن دفع أذاه مقدَّم على دفع أذاها، إلا

أن أثر هذا الأذى لا يبلغ مبلغ أثر الأذى الذي تتعرض له البكر، فلا يبلغ تلبسها بإرادته مبلغ تلبس البكر بإرادته، وإن كان تلبُّسها على قدر كبير من القوة؛ ثم تليها «**المتزوجة**»، إذ تتعاطى تحصين الآخَر بقدر ما تتعاطى تحصين نفسها، لأنها تدفع أذاه بقدر ما تدفع أذاها، فلا يقتضي منها التلبس بإرادته من القوة أكثر مما يقتضيه تحققها بإرادتها، على أن هذه المساواة في القوة بين الإرادتين عندها يرجع سببها إلى أن زوجها يكفيها مزيد القوة في تحصنها؛ ولا يخفى أن أقل النساء حاجة إلى قوة الإرادة هي «**العجوز**»، حيث إنها لم تعُد تطمع في النكاح، فيكون شغلها، بالدرجة الأولى، بتحصين نفسها، لا بتحصين الآخر، إلا على سبيل الترقي الخُلُقي.

2.2. الحجاب استعصام

واضح أن الفعل: «استعصم» يفيد، لغةً، «طلب العصمة»؛ **والعصمة** هي بلوغ الـمَنَعَة أو الحصانة إلى أقصاها، حتى لا إمكان للوقوع في الشر، مع وجود القدرة عليه، أو قل العصمة هي «**الـمَنعة المطلقة**»؛ فإن وُجِدت العصمة في بعض الـخَلْق كالرسل عليهم الصلاة والسلام لـِما اختصهم به الحق سبحانه من ألطافه، تهيئا لهم لتبليغ رسالاته، ولم توجد في غيرهم من البشر، فإنها تبقى المثال الأعلى للـمنعة الذي قد يقتدي به هؤلاء، أي تبقى القيمة العليا للحصانة التي قد يتخذونها أفقا لتخلُّقهم؛ والشاهد على وجود شوقهم إلى العصمة أنهم ينسبون اجتنابهم لبعض الفواحش التي أوشكوا على مواقعتها إلى العصمة، فيقول الواحد منهم: «لولا أن الله عصمني منها، لكنت من الهالكين»، حتى كأن هناك «عصمة كلية» و«عصمة جزئية»؛ وليس الأمر كذلك، إذ هذه العصمة الجزئية ليست إلا أثرا من آثار التشبة بمثال «العصمة».

والواقع أن شعور المرأة المبكّر بقيمة الإحصان، بموجب خَلْقها على العُذرة، يجعلها تتطلع بقوة إلى التجمل بهذه القيمة؛ ولا أظهر بهذا التجمل من المحتجبة، إذ أنها، على تحصُّنها من النظر الباعث على الشهوة، تفرّ من **خلوة الرجل بها فرارها من** «**إبليس**»[8]؛

(8) تفكر في الحديث الشريف: «ألا لا يخلون رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان»، رواه أحمد والترمذي.

وفرارها من الخلوة دليل على تشوُّفها إلى العصمة، وإيضاح ذلك من أوجه:

أ. أنها تُدرِك أن «النظر في الخلوة» ليس هو «النظر في الخُلْطة»؛ إذ أن نظر الواحد في الخلطة تقيده أنظار الآخَرين، فتكون شهوته محدودة ويكون شره نسبيا، بينما النظر في الخلوة لا تقيده أنظار الآخرين، فتكون شهوته غير محدودة، ويكون شرّه مطلقا.

ب. أنها تُدركُ أن صفة «الإطلاق» التي يتصف بها شرُّ النظر في الخلوة لا يمكن أن يأتي من إرادة الناظر إليها، أو من **نفسه** التي بين جنبيه، لأنه لا إطلاق في أوصاف الإنسان ولا في أفعاله الصادرة عن نفسه، وإنما يأتي من ذات قادرة على إتيان الشر المطلق، وليس ذاك إلا لـ«إبليس» وحده.

ج. أنها تعلم أن «إبليس» يراها، في هذه الخلوة، من حيث لا تراه، وأن هذه الرؤية لا بد أن تحمل إليها الشر، وليس من طريق يُوصِّل هذا الشر إليها إلا من خلال نظَر المختلي بها؛ فيلزم أن نظر إبليس **نظر ثالث** يزدوج بنظر المختلي بها، بل يتحد به، حتى إذا نظر إليها المختلي بها، لا بعينه، وإنما بعين إبليس، أصابها، من الشر المطلق، نصيب.

د. أنها تعلم أن أخصَّ أوصاف «إبليس» أنه «**كاشف الحجاب**» أو «**كاشف اللباس**»؛ إذ أن أذاه للإنسان تجلى أول ما تجلى في إغوائه لآدم وحواء عليهما السلام، نازعا عنهما لباسهما الذي كان يواري سوءاتهما؛ فينتج أن «إبليس» الذي تلبّس نظرُه بنظر المختلي بها يريد أن ينزع عنها حجابها الذي هو حصنها.

هـ. أنها تدرِك أن هذا النظر الثالث الذي هو نظر «إبليس» هو أصل كل الأنظار المجهولة التي لا تُرى كما لا يُرى هذا النظر الإبليسي، والتي أضحت تتعقب مفاتن النساء، جليها وخفيها، فتـُحرّك في النفوس شهوات الاستمتاع بها؛ ممّا دعا إلى انتشار المؤسسات الخاصة بعرض هذه المفاتن على نطاق واسع وممارسة شتى صنوف الإثارة وفنون الإغراء، كي تحمل النساء على مزيد التكشف، وتحمل الرجال على مزيد التهتك.

و. أنها توقن بأن عداوة «إبليس» أشد من عداوة «النفس»؛ فإذا كانت النفس، بموجب نزوعها إلى الـمِلكية، تأمر صاحبها بـما يؤذيه أذى قد لا يضر بإيمانه، وإن أضرَّ بعمله، فإن الشيطان لا يأمره إلا بما يُخرجه عن إيمانه، بل بما يفتح له باب الشرك؛

وهكذا، فقد تكون شهوة النظر إلى المرأة في الخُلطة مِن النفس، إذ منشأ هذه الشهوة حب الامتلاك الذي يستبد بالنفس، لكن شهوة النظر إلى المرأة في الخلوة تكون مِن «إبليس»، لأن منشأها تلبّس بصره ببصر المختلي بها.

ولـمّا تبيـّنت المحتجبة مضارّ الخلوة، أيقنت أن تـَحصُّنها لا يكفي في دفع هذه المضار؛ لا جرَمَ أن هذا التحصُّن يستلزم منها أن تتزوَّد، لا بإرادة واحدة، وإنما بإرادتين اثنتين: «إرادة تحصين نفسها» و«إرادة تحصين الناظر إليها»؛ غير أن التزود بالإرادتين لا يغنيها كثيرا في دفع «النظر الثالث» الذي يرصدها في الخلوة، إذ أنها لا تستطيع رؤيته، حتى تهيئ الأسباب لدفعه، بل لو قَدَّرت أن هذا النظر يرقبها، وأرادت دفعه، فلن تستطيع؛ ذلك لأنه ليس نظرا من إنسان، حتى تتلبس بإرادته وتتولى تحصينه، وإنما هو نظر من «إبليس» الذي لا شر فوق شرِّه، وليست لكل إنسان القدرة على دفع شر ليس من نزوع نفسه إلى الـمِلك، وإنما من مكر «إبليس» به؛ ومع ذلك، لا تيأس ذات الحجاب من تحصيل القدرة على دفع هذا الشر المطلق الذي لا ترى الذي يوسوس به كما ترى الذي يَهُمُّ به، إذ يبقى الرجاء يحذوها في أن ترتقي من رتبة «التحصن» إلى رتبة «الاستعصام»؛ ولا سبيل إلى درك هذه الرتبة إلا بالاعتصام بربها؛ ومقتضى هذا الاعتصام أن تفرّ من «إبليس» بقدر ما تفرّ من نفسها؛ وهذا الفرار إلى ربها يدعوها إلى أن تقوم بشرطين اثنين:

ـ **أحدهما**، أن يقوَى شعورها ببراهين ربها في نفسها وفيما حولها؛ إذ أن فرارها إلى ربها يوجب عليها أن تخرُج من المعاملة الـمُلكية للأشياء التي لازمتها في تدبير أمْر تـَحصُّنها إلى المعاملة الملكوتية لها التي تخلِّصها من الالتفات إلى هذا التدبير؛ فلا تكتفي فيما ترى من مشاهد أو تأتي من أعمال بأن تتبيـَّن أحكام ربها فيها فحسب، بل، أيضا، تجتهد كأقوى ما يكون الاجتهاد في أن تتبيـَّن كيف أن هذا المشهد أو ذاك أو هذا العمل أو ذاك يحمل مقصدا أو مقاصد أراد الحق سبحانه أن يخصها بإدراكها، هديا وحفظا لها، كأنما يكلّمها من خلالها؛ فلا شيء، عند المحتجبة، وقد فرَّت إلى ربها، معتصمةً به أيما اعتصام، إلا وتعتبره خطابا لها من ربها، فلا تنفك تستنطق ما يقع لها، إن قليلا أو كثيرا، إن خيرا أو شرا، مراجِعةً نفسها ومصحِّحة سلوكها على وفق ما فهمته من هذا الخطاب الإلهي المبثوث في الأشياء الحاصلة في داخلها أو القائمة في خارجها.

الشرط الثاني، أن تتبرأ من حولها وقوتها، موكلة أمرها إلى ربها؛ إذ تنسلخ عن الشعور بأن تـحصُّنَها الذي تفخر به هو من كسبها أو صنعها، وتشعر بأنه أمانة حُملت إياها، حتى تردَّه إلى الذي ائتمنه عليها سبحانه وتعالى؛ ولا يزال هذا الشعور يزداد حتى توقن بأن إرادتها ما كانت لتقوى على النظر الذي يقع عليها، ولا أن تزدوج بإرادة الناظر إليها، لولا أن هذه القوة هي مدد من أمداد ربها جعله في طي أمره باحتجابها، بل توقن بأنه لولا دائم أمداده التي ضمّنها أوامره، ما كانت لتُؤتـَمن على إرادتها نفسها، حتى تُختَبر كيف هي عند هذه الأوامر؛ ومتى انسلخت المحتجبة من نسبة صالح أفعالها وقائم إرادتها إلى نفسها، ونَسبَتهما إلى ربها وحده، تولاها على قدر التحقق بهذه النسبة إليه، فقامت بها آثار إرادته التي لا تُقهر، فمدّتها بـمَنعة لم تَسبِق لها، وعصَمْتها من الشر المطلق، قاطعة أسبابه عنها.

فما أضلَّ أولئك الذين جعلوا حجاب المرأة كناية عن بكارتها، وجعلوا همَّ الرجل دوام خلعه، متوهما أنه يَفضُّها؛ انظر كيف أن المحتجبة تجعل من حجابها عنوان طهارتها، وكيف أنها، فضلا عن تحصين ذاتها، تتولى تحصين الرجل نفسه! فليس الرجل هو الذي يتولى تحصينها، حتى تُنسب إليه، بحسب تخرُّصات هؤلاء الخصوم، استعادةُ بكارتها بتحجيبها إلى أن يفضَّها مرة أخرى بإزالة حجابها؛ ثم انظر كيف أنها تسعى إلى نيل ما فوق التحصّن، حتى تدفع عنها ما لا تراه من الأنظار الأخرى التي تراها! فلا تعتصم بغير خالقها الذي يتولاها بصرف شرّ هذه الأنظار عنها؛ أو قل، بإيجاز، إن المحتجبة محصِّنة لنفسها وللناظر الذي بين يديها، ومعتصمة بربها الذي يحصّنها من مجهول الأنظار التي تراها ولا تُرى لها.

3. الخاصية الاستكمالية للحجاب

لقد تقدَّم أن بعض المشتغلين بالتحليل النفسي زعموا أن الحجاب كالحياء يدل على فقدان القضيب؛ ولئن أصابوا في إدراك الصلة بين الحجاب والحياء، فقد أخطأوا خطأ شنيعا في اعتبار الحجاب كالحياء دالا على النقصان؛ وسوف نبيـّن كيف أن الحجاب، بعكس ما يزعمون، يدل على الكمال، وكيف أن هذه الدلالة تتخذ صورة مزدوجة، إذ

يدل على «الكمال الإلهي» كما يدل على «الكمال الإنساني».

ونـُمهد لذلك ببيان طبيعة الصلة بين الحجاب والحياء؛ لقد ذكرنا بأن العلاقة التي تقوم بين الآيات الملكوتية والظواهر الـمُلكية علاقة ذات طبيعة رمزية؛ فمثلا، النطق بالشهادة رمز «للتوحيد»، والصلاة رمز لمعنى «التقرب»، والصيام رمز لمعنى «كسر الشهوات»، والزكاة رمز لمعنى «النماء» والحج رمز لمعنى «العروج»؛ كذلك، فإن العلاقة بين الحجاب والحياء هي من هذا الصنف؛ فالحجاب رمز لمعنى «الحياء»؛ فكما أن الطواف في الحج عبارة عن عمل حاصل في الظاهر يدل على «العروج الروحي» الحاصل في الباطن، فكذلك التحجب عبارة عن عمل حاصل في الظاهر يدل على الحياء الحاصل في الباطن، وكما أن الطوافَ مبنى مُلكي، والعروجَ معنى ملكوتي، فكذلك الحجاب مبنى مُلكي، والحياء معنى ملكوتي؛ وحينئذ، يصح أن نقول: «الحياء باطنٌ ظاهرُه الحجاب» أو «الحياء حقيقة والحجاب مجاز»؛ ولـمّا كان الحجاب هو التجلي الخارجي للحياء، نزل منزلة اللباس الظاهر الذي يلبسه الحياء؛ ثم لـما كان الحياء هو التحقق الداخلي للحجاب، نزل منزلة اللباس الباطن الذي يلبسه الحجاب؛ أو بتعبير آخر، «إن الحجاب لباس الحياء الظاهر» و «إن الحياء لباس الحجاب الباطن».

من ثم، فإنَّ تناولنا في هذا المقام للحجاب هو تناول للحياء، بحيث كل ما نثبته لأحدهما ظاهرا يَثبت للآخر باطنا؛ والعكس أيضا صحيح، كل ما نثبته لأحدهما باطنا يثبت للآخر ظاهرا؛ **فالحجاب هو الحياء، منظورا إليه مُلكيا أو ظاهريا، والحياء هو الحجاب، منظورا إليه ملكوتيا أو باطنيا.**

1.3. الحجاب والكمال الإلهي

لـما كان الحياء مقترنا بالإيمان، اقترن الحجاب، هو الآخر، بالإيمان، فحكمُ الشيء حكم مثله؛ والأصل في الإيمان أنه لا يقنع بدرجة واحدة يقف عندها، وإنما يتقلب في درجات تختلف باختلاف الاستعدادات والاجتهادات الروحية، كما أنه يختلف باختلاف أعمال الجوارح وأعمال الجوانح (أي البواطن)؛ ورتبة الإيمان الذي ينزلها الحجاب هي **رتبة الإيمان المتصل بجارحة البصر، فقد جُعِل الحجاب للنظر، دفعا لشهوته؛** فمقتضى

الحجاب هو تهذيب النظر، حتى لا يتعدى حده؛ وعلى قدر هذا التهذيب، تكون قوة الإيمان؛ فإيمان المحتجبة التي تُهذِّب النظر، بغير قصد إلى التهذيب، وإنما مجاراة للعادة، هو رتبةٌ في الإيمان دون إيمان المحتجبة التي تُمارس هذا التهذيب بقصد تحصين نفسها، خوفا من أذى الآخَر؛ كما أن هذا الإيمان الثاني دون إيمان المحتجبة التي تُهذّب النظر بقصد تحصين الآخر، خوفا عليه من أذاها؛ وكذلك هذا الإيمان الثالث دون إيمان المحتجبة التي تتعاطى لهذا التهذيب بقصد الطاعة لأمر ربها، لا تبالي بأثره التحصيني؛ وأخيرا هذا الإيمان الرابع دون إيمان المحتجبة التي تشتغل بهذا التهذيب، تعلّقا بالآمِر جل جلاله، لا تبالي إن كان إتيانها بأمره على قدر تعلّقها به.

لكن يبقى أن غاية المحتجبة، في أي رتبة من رتب الإيمان كانت، هي أن تدرك مرتبة لا يشغلها نظرها، ولا أنظار الآخَرين، فيها عن «**النظر الأعلى**» إليها، ألا هو **نظر الحق** سبحانه، إذ هو **أكمل الناظرين!**؛ فلِينظر إليها من شاء، وقد تحصّن بها؛ ولْتنظر هي إلى من شاءت، وقد حصَّنت نفسها؛ فكل ذلك لا اعتبار له ما لم تعرِف كيف هي من **نظر** ربها إليها؛ فهاهنا، تكون المحتجبة قد وعت حق الوعى ما يجب عليها، إذ تتنقل من «الاعتبار الأمري» للحجاب إلى **الاعتبار الشاهدي**؛ فلم يَعُد الحجاب مجرّد أمر بُلِّغ إليها، فائتمرت به، ولا مجرّد أمر منسوب إلى الآمِر الأعلى، فتوجّهت إليه، وإنما أضحى عملا **ينظر** إليه **الشاهد الأعلى** سبحانه، بحيث يشغلها هذا النظر الأعلى عن النظر إلى نفسها وعن أنظار الآخرين إليها؛ فيتخذ شغلها **بالنظر** الأعلى صورا أربعة هي بمثابة مراتب مختلفة في التعامل مع هذا النظر الأعلى.

أولاها، أنها «**تتصور**» تصورا ذهنيا أن الشاهد الأعلى ينظر إليها، وهي تُحصّن نفسها كما تُحصِّن غيرها؛ ومعلوم أن التصور الذهني إدراك **نفسي** يتعلق بالصفات **الظاهراتية** للأشياء؛ فيكون تصوُّرُ المحتجبة للشاهد الأعلى، **ناظرا إليها**، عبارة عن تصوُّر نفسي يتعلق بصفة من صفاته العليا، وهو «البصير»، محدِّدا هذه الصفةَ على مقتضى ما يعرفه عقلها من معنى «البصر» باعتباره ظاهرة من الظواهر، ولو أنه يأخذ بقيد مخصوص، وهو أن «بصره سبحانه ليس كمثله بصر»؛ وهذا التعامل العقلي للمحتجبة مع نظر الشاهد الأعلى إليها، بقدر ما يورّثها علما بكمال هذه الصفة الإلهية يورّثها الحياء من نظره سبحانه

إليها بحسب هذا العلم؛ ولما كان هذا التعامل العقلي عبارة عن إدراك نفسي غير روحي، فإنه لا يحول دون أن تنسب إلى نفسها هذا العلم الذي يورثها الحياءَ من ربها.

والثانية، أنها «**تشعُر**» شعورا وجدانيا بأن الشاهد الأعلى لا ينفك ينظر إليها، وهي تـُحصّن نفسها كما تحصِّن غيرها؛ ومعلوم أن الشعور الوجداني إدراك روحي يتعلَّق بالصفات **الآياتية** للأشياء؛ فيكون شعور المحتجبة بالشاهد الأعلى، ناظرا إليها، عبارة عن شعور روحي يتعلق بصفة «البصير» من صفاته العليا، فيجعلها تشتاق إلى التخلق بهذه الصفة، وتأتي منه بحسب ما يتحقق به قلبها من معنى «البصَر» باعتباره آية من الآيات؛ وهذا التعامل الوجداني للمحتجبة مع نظر الشاهد الأعلى إليها، بقدر ما يورّثها شوقا إلى التخلق بهذه الصفة الإلهية يورّثها الحياء من نظره إليها على قدر هذا الشوق، فضلا عن كونه يُجنّبها نسبة هذا التخلق إلى نفسها.

والثالثة، أنها «**تتصور**» تصوّر ذهنيا أنها تنظُر إلى الشاهد الأعلى، ناظرا إليها مُحْصَنة ومحصِّنة؛ ويجعلها هذا التصوّر تُقدِّر بعقلها كمالاته اللامتناهية، متفكرة في مظاهر جلالها ومناظر جمالها، فينالها من الحياء ما يجعلها تشكّ في أنَّ تحصُّنَها أو تحصينها قد قام بحقوق هذا الحياء الذي يغمرها، حتى يستحق أن ينزل حجابُها من حيائها منزلة الرمز من المرموز، أي منزلة الظاهر من الباطن، إلا أنها لا تستطيع أن تقطع شكها باليقين، لأن هذا التقدير للكمالات الإلهية، على وصفه العقلي، عبارة عن إدراكات نفسية، فيصدق عليه ما يصدق على هذه الإدراكات، وقوعا في الارتياب وتمسكا بالامتلاك، فتبقى المحتجبة على شكها في أن حجابها يوفي بتمام الدلالة على الحياء الذي غمرها إيفاءَ الرمز بالدلالة على المرموز، كما تبقى على حالها في اعتبار تقديرها للكمالات الإلهية من كسبها.

والرابعة، أنها «**تَشعُر**» شعورا وجدانيا أنها تنظر إلى الشاهد الأعلى، ناظرا إليها مُحْصَنةً ومُحصِّنة؛ ويجعلها هذا الشعور تشهد بروحها كمالاته اللامتناهية القائمة بذاته القدسية، متقلبة بين شهود جمال هذه الكمالات وشهود جلالها، وذاهلة عن تقلبها في شهودها، بل ذاهلة عن شهودها نفسه، حتى كأنها مشهود بها؛ فينالها من فيوضات الحياء ما يجعلها تنسى تـَحصُّنها وتنسى تحصينها، فلا ترى لحجابها استحقاقا، ولا حتى اعتبارا، كأن

الحياء الذي هجَم عليها هو عين حجابها؛ فلما حضر المرموز، وهو الحياء الموهوب، فكيف لا يرتفع الرمز، وهو الحجاب المكسوب! فكأنها، وهي تَلبس حجابها لا تَلبس إلا حياءها، حتى لا حجاب هناك؛ وهل من عجب أن تنسى المحتجبة، وقد تـماهت مع الحياء، أنها لبست ما لبست، وأن لا تذكُر إلا الشاهد الأعلى، وقد ألبسها ما لبست؛ أمَّا وقد كساها لباسَ الحياء، فقد كساها كمالَ الحجاب.

2.3. الحجاب والكمال الإنساني

لقد ظهر أن الشاهدية الإلهية هي الأصل في الحياء، أي أن المحتجبة تستحيي أن يراها الشاهد الأعلى متكشِّفةً؛ ومفاد هذا أنها تجعل النظر الإلهي واسطتها في النظر إلى حجابها، بحيث تشهد بعين الروح ـ أو البصيرة ــ ربَّما قبل أن تشهد بعين الجسم ــ أو البصر ــ حجابها؛ ولما كانت تتوسط في مشاهدة حجابها بشهود ربها، فقد ارتقت درجتين اثنتين: **أولاهما**، أنها ترقَّت من درجة الامتثال للأمر بالحجاب التي قد نسميها درجة «العمل الوجودي» إلى درجة أن تشهد بروحها الآمِر الأعلى، مـُمتثلة له؛ **والثانية**، أنها ترقَّت من درجة شهود الآمِر الأعلى إلى درجة أن تشهد بروحها **الشاهد الأعلى**، بوصفه ناظرا إليها كيف هي من أمره، أخذا به أو تركا له، ونسمي هذا الارتقاء في العمل بـ«**العمل الشهودي**»؛ فيتبين أن علاقة الـمُسلمة بحجابها ليست علاقة وجودية، وإنما **علاقة شهودية** أو قل **إن تعامل المسلمة مع حجابها هو تعامل شهودي، لا تعامل وجودي**؛ وهذه الحقيقة الباهرة هي التي غابت عن خصوم الحجاب بأسرهم، فلم يعقلوا من أمر «التعلق بالحجاب»، ولا من أمر «الحياء من الله» شيئا؛ كما غابت عن أنصار الحجاب، فلم يستطيعوا دفع شُبَه هؤلاء الخصوم، والرد على حججهم، ولا اهتدوا إلى الأدلة العقلية التي ترتقي إلى رتبة الأدلة الشهودية.

يترتب على هذه الحقيقة الساطعة **أن أخلاق الحجاب** ليست أخلاقا أمْرِية، أي أخلاقا تقوم على العمل بالأوامر، سواء كانت أوامر إلهية أو أوامر بشرية، وإنما هي **أخلاق شهودية**، أي أخلاق تتوسل بالنظر الإلهي في الإتيان بالأوامر، إن تصوّرا له أو تحققا به، حتى ولو كانت بعضُ هذه الأوامر من اختراع الإنسان أو استنباطه، **فلا أخلاق**

شهودية بغير شهود الشاهد الأعلى فيها؛ وواضح **أن الأخلاق الشهودية أكمل من الأخلاق الأمرية**، إذ أن الإنسان الشهودي لا يكتفي بأن يَـمتثل للأمر على مقتضاه المبلَّغ إليه، مستغرقا بكليته في هذا الامتثال، وإنما يُعلّق هذا الامتثال بتحقُّقه بأن الآمِر سبحانه يشهده، وإلا فلا أقل من أنه يتصوّر أنه يشهده، متوسلا به في الامتثال لـما أمر به أو نهى عنه، بل مفوّضا أمر هذا الامتثال إليه.

ولـمّا كانت أخلاق الحجاب أخلاقا شهودية، لا أخلاقا وجودية، أو، إن شئتَ قلتَ، أخلاقا ملكوتية، لا أخلاقا مُلكية، فقد نزلت، في سُلَّم الأخلاق، رتبة تقتضي «**العروج بالروح**»، أو إن شئتَ قلتَ، «الترقية» أو «السير العمودي»، لا «الإسراء بالنفس» الذي هو سير أفقي كما تقتضيه الأخلاق الوجودية؛ من ثَمّ، **تكون أخلاق الحجاب أخلاقَ عروج؛ فالحجاب عبارة عن المعراج الذي ترتقي فيه الـمسلِمة، نافذا بها من عالم الـمُلك إلى عالم الملكوت.**

ولا تقف **أكملية أخلاق** الحجاب عند هذا الحد، إذ أنها ليست مجرد نوع واحد من أنواع الأخلاق الشهودية أو الملكوتية، بل إنها من أكمل هذه الأنواع الأخلاقية؛ هذا، إن لم تكن أكملها متى أخذنا بعين الاعتبار حقيقة «خاتـمية» الدين الإسلامي، ذلك أن الحجاب، كما عُلِم، رمز الحياء أو أن الحجاب ظاهر والحياء باطنه، أي أن الحياء لا يتجلى إلا لباسا يكسو المستحيي كما يكسو الحجابُ المرأة؛ وقد أقمنا الأدلة الكافية على أن خُلُق الحياء هو الأصل الذي تتفرع منه الأخلاق الإسلامية، مصداقا للحديث الشريف:

- «إنَّ لكل دين خُلُقاً، وخُلق الأسلام الحياء».

ولـمّا كان الحجاب هو المظهر الـمُلكي للحياء، فقد وجب أن تكون شهوديةُ أخلاق الحجاب من شهوديةِ أخلاق الحياء؛ فيلزم أن يكون الحجاب هو الأساس الـمُلكي الذي تنبني عليه الأخلاق الإسلامية كما أن الحياء هو الأساس الـملكوتي الذي تنبني عليه هذه الأخلاق؛ وهكذا، **تكون الأخلاق الإسلامية أخلاقا شهودية، باطنُها الحياء وظاهرُها الحجاب** أو قل **إن أخلاق الإسلام أخلاقُ حياءٍ، جوهرا، وأخلاقُ حجاب، مظهرا.**

وليست أخلاق الحجاب أخلاق شهود وأخلاق حياء فقط، بل هي أيضا «**أخلاق**

حب»، فتزداد أكملية أخلاق الحجاب درجة أخرى؛ فليست علاقة المرأة بحجابها علاقة حُكْم مجرَّد، وإنما علاقة حب مجسَّد؛ فهي لا ترى رأيا صوابا في الحجاب، بناء على الأمر الإلهي به، فتقرّر ارتداءه، وإنما تتلقى هذا الأمر الأعلى بكامل وجدانها، فتَعْلق بحجابها كما تعلَق بأي جزء من ذاتها، **حتى كأنه هو الذي يرتديها، ولا ترتديه**، إذ لا أحب إليها من أن يكمِّل حجابُها ما نقص منها، كما تكمّل أعضاؤها بعضُها بعضا؛ وإذا كان «**حب الحجاب**» متغلغلا في قلب المحتجبة كأشد ما يكون التغلغل، فذلك لأنه يتوسط بحب الشاهد الأعلى! ولا حب إلا مع خلوص الإيمان بالمحبوب؛ ولـمّا كان محبوبها هو الشاهد الأعلى الذي كساها الحياء باطنا، والحجاب ظاهرا، فقد جعلت إيمانَها بالشاهد الأعلى، ناظرا إليها فوق كل إيمان، موقنة بأنه لا شيء أقدر على الارتقاء بأخلاقها من أن ترقب على الدوام هذا النظر الإلهي الأسمى.

بعد هذا الذي ذكرناه عن أخلاق الحجاب، فرب قائل يقول:

- «لا نُسلِّم بأن أخلاق الإسلام هي أخلاق الحجاب، لـِمَ لا يجوز أن تكون أخلاق الحجاب جزءا من الأجزاء التي تشملها أخلاق الإسلام، وهو أخلاق النساء!»

ونجيب عن هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أ. أن الحجاب لباس، **وأخلاق الإسلام أخلاق لباس**؛ ولا ينازع في هذا إلا مكابر أو مُنكر للنصوص الدينية المؤسِّسة؛ إذ تتضمن هذه النصوص آيات مختلفة تتعلق باللباس مكسوا ومنزوعا، ماديا وروحيا؛ فإذا قلنا: «الأخلاق الإسلامية أخلاق حجاب»، فالمراد إنما هو أنها «أخلاق لِباس»[9].

ب. أن كل خُلق في الإسلام عبارة عن لباس معنوي يترقي به الإنسان، لأنه إما أن يُخفي نقصا أو يضفي كمالا، ولا إخفاء للنقص بغير لباس كما لا إضفاء للكمال بغير لباس، فيكون التخلق في الإسلام عبارة عن «**لَبس**» أو «**إلباس**»؛ فإذا قيل: «**أخلاق الإسلام**»، فكأنما قيل «**ألبسة الإسلام**»، والمقصود بالحجاب هو هذا اللباس الذي يزداد

(9) بمعنى «لباس التقوى»، وقد فسر بعضهم «التقوى» بمعنى «الحياء».

به الإنسان ترقّيا وتخلُّقا.

ج. أن الحجاب عبارة عن أفضل نموذج للباس المادي؛ فلَمْ يُفرَد لباس بأوصاف محدَّدة في النصوص الأصلية مثلما أُفرِد بها الحجاب؛ ولـمّا كان الأمر كذلك، فقد استحق الحجاب أن يتقدم على غيره في الدلالة على اللباس؛ إذ تقوم به أخص خصائصه، حتى لا لباس يضاهيه، فيغنى عن غيره من الألبسة؛ فيلزم، عندئذ، أن يكون قولنا: «**الأخلاق الإسلامية أخلاق حجاب**» أدل على حقيقة هذه الأخلاق الخاتـَمية من قولنا: «الأخلاق الإسلامية أخلاق لباس»، لأن هذ القول الأخير يشوبه الإبهام، في حين أن القول الأول لا إبهام فيه.

د. أن للحجاب علاقة بالحياء، إذ هو المظهر الـمُلكي للحياء الذي هو جوهره الـمَلكوتي؛ والحياء هو ــ كما سبقت الإشارة إليه ــ أُسّ الأسس الذي تقوم عليه الأخلاق الإسلامية؛ فإذا كانت هذه الأخلاق تتأسس على الحياء باعتباره معنى ملكوتيا، فإنها تتأسس على الحجاب باعتباره مبنى مُلكيا؛ فيصح أن نقول: «**الأخلاق الإسلامية أخلاق حجاب من جهة مظهرها المُلكي**» كما يصح أن نقول: «**الأخلاق الإسلامية أخلاق حياء من جهة جوهرها الملكوتي**».

هـ. لـما كان الحياء ناتجا عن شهود الإنسان نظر الحق سبحانه إليه، فقد أضحى لكل خُلُق من الأخلاق المتفرعة عليه نصيب، إذ لا خُلق منها إلا وهو ثمرة هذا الشهود أو الاستبصار؛ لذلك، يجوز أن نقول، على سبيل المثال: «حياء الأمانة» و«حياء الصدق» و«حياء الإخلاص» و«حياء الصبر» و«حياء الشكر» و«حياء العدل» و«حياء الإيثار» و«حياء الإحسان»؛ ولـما كان الحجاب إنما هو رمز للحياء، فقد جاز أن نستبدل بالمرموز رمزه حيثما وُجد، فنقول: «حجاب الأمانة» و«حجاب الصدق» و«حجاب الإخلاص» و«حجاب الصبر» و«حجاب الشكر» و«حجاب العدل» و«حجاب الإيثار» و«حجاب الإحسان».

و. أن الحياء ليست صفة خاصة بالمرأة، وإنما هو صفة يشاركها الرجل فيها، سواء بسواء، فكما أنه يزين المرأة، فكذلك يزين الرجل؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يشترك

الرجل مع المرأة في الحياء، لا جوهرا فقط، بل أيضا مظهرا؛ ولـمّا كان المظهر الـمُلكي للحياء هو الحجاب، فقد وجب أن يشتركا في هذا المظهر الخارجي بشكل من الأشكال وبقدر من الأقدار، فيحتجب الرجل كما تحتجب المرأة ولو اختلف شكل احتجابهما وقدره.

ز. أن الحجاب لباسٌ جُعِل، أصلا، لستر العورة؛ ومعلوم أن الرجل والمرأة يستويان في الاتصاف بالعورة، ولو أن قدرها عند المرأة يختلف عن قدرها عند الرجل؛ فيتعين على كليهما أن يستر عورته بلباس معيـَّن، واللباس الساتر لها إنما هو ما نسميه «الحجاب»، فيحصل به تـَحصّن الرجل، بل ترقِّيه كما يحصل به تخلّق المرأة، بل ترقّيها.

ح. أن المرأة لا تـُحصِّن بالحجاب نفسها فقط، بل أيضا، تـُحصّن الرجل، إذ تدفع عنه شهوة النظر بستر مفاتنها كما تدفعها عن نفسها باتقاء إسفاف النظر إليها الذي قد يُحرّك فيها كوامن الشهوة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون الرجل مشاركا لها في حجابها، حتى كأنها تحتجب مكانه، فضلا عن احتجابها لنفسها.

ط. لو أننا أخذنا بتعريف وظيفي للعورة لا يجعلها مُحدَّدة بموضع مخصوص من الجسم، كأن تكون هي كل شيء يسوء الإنسان أن يعلم به الآخرون أو يقربوه، لاتسعت دائرة العورة عند الرجل، وتجاوزت ما بين السرة والركبتين؛ وحينها، يجوز أن تتوجب على الرجل أخلاق الحجاب بالقدر الذي تتوجب على المرأة؛ فمثلا، قد تطفح عينُ الرجل بشهوة النظر، حتى يعرِفها منه كل من يراه؛ فهذه العين الشبِقة أضحى حكمُها حكم العورة، فيتعين عليه حجبُها عن الأبصار، إذ قد تثير شهوة بعض النساء، فضلا عن أنه يسوؤه أن يلاحظها غيرهن.

ي. أن أخلاق الإسلام، بموجب خاتـميته، ليست أخلاقاً دنيا، وإنما هي «**أخلاق قصوى**»؛ والمقصود بـ«بالأخلاق القصوى» هنا أنها أخلاق تحيط بالمجال القيمي للإنسان بما لا تحيط به أخلاق غيرها، فتتضمن أقصى ما يمكن من القيم التي تحصّن الإنسان من الآفات وتُرَقيه في الدرجات؛ وأخلاق الحجاب هي، بالذات، الصورة التي اتخذتها أخلاق الإسلام القصوى، فيلزم أن ينتفع بها الرجل، تحصُّناً وترقِّياً، كما تنتفع بها

المرأة، وإن اختلفا في شكل هذا الانتفاع وقدره؛ وعلى هذا، **فإن أخلاق الحجاب لا تخص المرأة إلا بالقدر الذي تخصُّ الرجل.**

فها نحن قد فرغنا من بيان كيف أن الحجاب هو باب التدرج في **أكمل الأخلاق؛ إذ** تظل المحتجبة تراقب، في احتجابها، نظر الشاهد الأعلى إليها، تقديرا له أو شعورا به، بحيث تجمع أخلاقها صفات كمالية ثلاث، وهي أنها «**أخلاق شهود وحياء وحب**»؛ فأين من هذا هذيان التحليليين النفسانيين بصدد الحياء جوهرا والحجاب مظهرا، **إذ نعتوهما ـ وهما أعظم القيم التي يستحق أن تقام عليها الأخلاق الإنسانية** ـ بأشنع نعت ممكن، ألا وهو النقصان! بل بلغ نعتهم شناعة لا مزيد عليها، إذ جعلوا هذا النقصان عبارة عن «إخصاء»؛ لكن مَن ردُّوا حب الولد لأمه إلى الخوف عليها من أن تُخصى[10]، وردّوا حبه لأبيه إلى الخوف على نفسه من أن يُخصى، لا نستغرب أن يروا الخصاء في لباس أمه كذلك، بل أنهم، لو علموا كما نعلم أن أمه لباس لأبيه، وأن أباه لباس لأمه، لرأوا الخصاء في لباس أبيه كما رأوه في لباس أمه.

---

(10) يزعمون أن الولد يتصور أن لأمه قضيبا.

الخاتمة

لقد حاولنا في فصول هذا الكتاب الثالث أن نسرُد أشنع الاعتراضات التي أورَدها الخصوم على الحجاب والتي تعدَّدت أصنافها وأشكالها، منها: «الاعتراضات الاجتماعية» و«الاعتراضات السياسية» و«الاعتراضات الاعتقادية» و«الاعتراضات الجنسية».

واتَّبَعنا في الرد عليها الطريق الاستدلالي الذي يقوم في بيان كيف أن الخصوم يقعون في مخالفة القيم التي يدعون إليها والانقلاب عليها من غير شعور بالحرج، بل يقعون في مخالفة «الاتساق المنطقي» الواجب في الاستدلال العقلي، بحيث تنكشف «لا معقولية» هذه الاعتراضات كما تنكشف «لا عقلانية» المعترِضين؛ هذا، بالإضافة إلى قلبهم المتعمَّد للمعروف من القيم وجهلهم الفاحش بحقائق أساسية لا يليق بالإنسان المعاصر أن يجهلها أو يتجاهلها، ومجازفتِهم بتُهم ظالمة لا تُعقل ولا تُقبل.

ولم نكتف بالردّ على اعتراضات خصوم الحجاب، فنكون قد التزمنا موقفا دفاعيا إن أفلح في تنبيه الخصوم إلى ضلالاتهم، فإنه قد لا يفلح في ردعهم، بل ينبغي تشكيكهم فيما عندهم، حتى يرتدعون؛ وليس إلى ذلك من سبيل إلا إذا توصَّلنا إلى **تغيير نظرتهم إلى أنفسهم**، لأن، في تغيير نظرتهم إلى أنفسهم، تغييرا لنظرتهم إلى سواهم؛ فإذا ما تبدَّى لهم أن ما كانوا يَعدُّونه من الكمالات التي يتباهون بها إنما هو نقائص تقبّحهم في أعين الآخرين، وتبدّى لهم أن ما كانوا يستكبرون به على غيرهم إنما هو ما يُذلون به أنفسهم؛ ساعتَها، يُحصّلون الشعور بالاعتبار لـمَن يخالفهم في قِيمَهم التي تسجنهم في دنياهم، آخذا بقِيَم تعرُج به إلى خارجها.

لذلك، إسهاما منا في تغيير هذه النظرة الاستكبارية، وضعنا بين يدى ذات الحجاب، في سياق عرضنا النقدي لهذه النظرية، «مفهومات» و«تعريفات» و«مسائل» **ائتمانية**

مختلفة تُخرجها من نطاق الدفاع عن عظيم قيمها إلى نطاق إفادة الخصوم بقِيم تستقيم بها عقولهم وتصلح بها قلوبهم؛ فيمكنها أن تُباشر تصحيح فهومهم وتقويم اعوجاجهم، بناء على هذه العُدَّة الائتمانية؛ وقد سُقْنا أكثر من مثال على كيفية استخدامها في بيان كيف أن عقول الخصوم أعجز من أن تُدرك القيم الروحية للحجاب، وتقف على أسرار جاذبية المحتجبة؛ وحينها، لا يُخشَى أن تُتَّهم ذات الحجاب بالخروج عن مقتضى العقل، لأنها تكون قد بزَّتهم في استدلالهم العقلي المجرد، وارتقت إلى مستوى في الاستدلال العقلي يعلو على تجريدهم درجات، بحيث تُعلّمهم ما لا يعلَمون، وتُصلِحهم بما لا يملكون، وهم الذين كانوا لا يَرْضون بغيرهم معلِّما ولا مُصلحا.

خاتمة لا كالخواتم

من شعب الحياء الإقرار لذوي الفضل بأفضالهم

إن صلتي بأستاذي الكبير والمربي القدير سيدي حمزة بن العباس القادري لا تُقارَن بغيرها؛ فالتقائي به ليس كالالتقاءات، إذ كان القصد منه هو «أن أعرِف ربي»؛ فله الفضل عليّ في «**اجتهادي في معرفة ربي**»؛ وأيضا اصطحابي له ليس كالاصطحابات، إذ كان الهدف منه هو «أن تتزكّى نفسي»؛ فله الفضل علي في «**مجاهدتي لنفسي**»؛ وكذلك اقتدائي به ليس كالاقتداءات، إذ كان الغرض منه هو «أن أصحِّح عملي»؛ فله الفضل علي في «**جهادي في تصحيح عملي**»؛ فمتى صححَّتُ عملي، تزكّت نفسي؛ ومتى تزكَّت نفسي، عرفتُ ربي؛ فأثمرَتْ، بفضل الله، هذه الصلة التربوية ذات الوجوه الثلاثة: «تصحيح العمل» و«تزكية النفس» و«معرفة الله»، تـَحوُّلا جذريا في مشاعري ومداركي، حتى أنكرتُ نفسي؛ إذ تجدّدتْ علاقتي بربي، وعلاقتي بنفسي، وعلاقتي بالآخَر، وعلاقتي بالعالم؛ وكم كان هذا التجدد بالغ الأثر في إرضائي وإسعادي! وما قصدي، هاهنا، إلا أن أشكر أجزل الشكر لهذه القدوة العظيمة جليل أفضالها عليّ، مُتحدِّثا عن آثار بعض هذه الأفضال التي غيَّرت مجرى حياتي!

أما عن **علاقتي بالله**، فقد كانت «علاقة إيمان مجرَّد»، إذ غلبت عليها صفتان تجريديتان اثنتان: إحداهما، «التوسل بالمقولات الفكرية المجرّدة»؛ والثانية، اعتبار «الألوهية» مجرّد موضوع فكري يتعلق به الإيمان.

أما عن الصفة الأولى، وهي: «التوسل في الإيمان بالمقولات الفكرية المجردة»، فمعلوم أن الأصل في هذه المقولات المعرفية أنها تتعلق بالأشياء بوصفها ظواهر، في حين أن

الإيمان ليس ظاهرة؛ **فجعلتني الصلة التربوية** بأستاذي أُدرِك أن «التفكر» في الله وآياته يوجب التوسل بمقولات إدراكية أخرى غير المقولات التي يأخذ بها التفكير المجرَّد؛ ذلك أن مفهومَي «التفكُّر» و«التفكير»، وإن اتحدا في أصل «الفكر» واسمه، اختلفا في المضمون والجوهر؛ ومن وجوه الاختلاف بينهما ما يلي:

1 ـ أن «التفكر» **يشترط ذكر الله**، أي «يشترط انشغالَك بربك، بحيث يملأ عليك وجدانك»؛ فيزدوج، بفضل هذا الانشغال، استدلالُك العقلي باستبصارك الوجداني ازدواجا يجعل استدلالك على صفاته أو أفعاله أو آياته مبنيا على استبصارك الناتج عن هذا الانشغال؛ فلا فكر لأحد يصحُّ في حقه، تعالى، ولا في آياته، من غير أن ينشغل بذكره؛ بينما «التفكير» لا يشترط ذكرَ الشيء المفكَّر فيه ـ أي ملْء الوجدان به ـ لأنه لا يُدرِك منه إلا ظاهرَه؛ وقد ذهِلت أغلب العقول عن هذا الفرق البيّن بين الفكرين، فأجرت على الموصوف الإلهي من المقولات الفكرية ما حقُّه أن يَجرِي على الموصوف الشيئي، فوقَعَت في شُبَه وأخطاء لم تخرُج منها قط.

2 ـ **أن «التفكّر» يعرُج بالروح**، أي «أنه يرتقي بمدارِكك إلى حيث يمكنها أن تستبصِر المعاني الروحية من وراء آيات الله»؛ فيجعلك، في ذات الوقت، تستمتع بإدراك هذه الآيات وتبتهج بذكره سبحانه، فتُبادر إلى ردّها إليه، موسِّعا آفاق إدراكك؛ بينما «التفكير» لا يعرُج بروحك، وإنما «**يَسري بنفسك**»؛ و«سريان النفس» يجعلك ترُدُّ الشيء المُدرَك إليك، حتى كأنك سببُ وجوده، مضيّقا أفق إدراكك؛ فهل يستوي من يسرح فكره في عالم الآيات، والذي يدور فكره في فلك نفسه؟

3 ـ **أن «التفكّر» يورّث الرحمة**، أي «أنه يجعل قلبك يرِقُّ للآيات بقدرِ ما يُدرِكها عقلك»؛ فإن إدراكك للآية، بحكم حضور ذكرك لله فيه، يزدوج بانفعالك بهذه الآية؛ إذ أن إدراكك لها يُشعرك بأن لك تأثيرا فيها، بموجب هذا الإدراك، بينما انفعالك بها يشعرك بأن لها تأثيرا فيك، بموجب ذكرك لله فيها؛ والمذكور سبحانه متجلّ فيها برحمته، فينالك منها نصيب؛ في حين أن «التفكير» في الشيء إدراك يوهمك بأنك تستقل بالسلطان عليه، فلا تبالى بتأثيره فيك، بل قد يستبد بك سلطانك عليه، فلا ترى له حقا في هذا

التأثير، متوهما أنك، إن شئت أفنيتَه، أو إن شئت أبقيتَه؛ فلا يستوي الإدراك الذي يوصّلك إلى الرحمة، والإدراك الذي يوصِّلك إلى القسوة.

4 ــ **أن «التفكّر» يورّث المحبة**؛ أي «أنه يجعل قلبك يتعلّق بالآيات بقدر ما يتفكّر فيها عقلك»؛ فغاية تفكرّك في الآية هو التفكّر في مُبدعها الأسمى؛ والتفكُّر في المبدع الأسمى تـحبُّبٌ إليه، سبحانه، فيرِث تفكّرك في الآية نصيبا من هذا التحبب؛ وعلامته أن الآية تأخذ بقلبك ولـمّا يأخذها عقلك كأنها أقرب إلى قلبك منها إلى عقلك، فتُقدِّم، على إدراكك لها، شعورك بها؛ أما «التفكير» في الشيء، فغايته أن تتبيـّن قدراتك عليه ومصالحك فيه، فلا تبالى بالقرب منه إلا بالقدر الذي تختبره، مـُمارسا عليه قدراتك ومستخرجا منه منافعك؛ فلا يكون ظاهر اقترابك منه، في الحقيقة، إلا ابتعادا؛ إذ لولا هذه الفوائد الظاهرة، ما همّك التقرب منه؛ ولا يستوي من يتحبب إلى باطن الآيات ومن يختبر ظاهر الأشياء.

فلولا صلتي التربوية بأستاذي، ما كنت لأتطلع إلى أن من وراء «التفكير»، وقد استغرقتُ فيه زمنا طويلا، بحكم تكويني الفلسفي والمنطقي، رتبةً أعلى هي: «التفكر»؛ فصِرت أفرّق بين سعة «الفكر الذاكر» وضيق «الفكر الناسي»، وكذا بين لطافة «الفكر العارج» وكثافة «الفكر الساري»؛ كما أفرّق بين شمول «الفكر الراحم» وقصور «الفكر القاسي»، وكذا بين سخاء «الفكر القريب» وحِرْص «الفكر البعيد»؛ فجعلت أبذُل قصارى جهدي في أن يكون فكري ذاكرا غير ناس، وعارجا غير سار، وراحما غير قاس، وقريبا غير بعيد.

وأما عن الصفة الثانية التي غلبت على إيماني المجرَّد، وهي: «النظر إلى الألوهية على أنها مجرد موضوع فكري يتعلق به الإيمان»، فمعلوم أن هذا النظر يُنزِل الألوهية منزلة أيّ موضوع يـُمكن أن يكون محلَّ اعتقاد، بينما الألوهية، بـموجب كونها حقيقة بلا نهاية، توجب اعتقادا لا كالاعتقادات الأخرى؛ فكانت هذه الصلة التربوية حاسمة في **تجديد** إيماني بالله على أطوار، نازعة عنه وصف التجريد؛ وهذه الأطوار هي كالتالي:

1 ــ **الاستغناء عن الأدلة العقلية المجردة**؛ كنتُ أشتغل بالاستدلال العقلي على الوجود

الإلهي أو صفاته أو أفعاله، فعزفت عن ذلك، طالبا الاستبصار الوجداني لهذا الوجود أو هذه الصفات أو الأفعال؛ ومع ملازمتي لأستاذي، صِرتُ أجد في باطني تعلُّقا غير مسبوق بهذا الوجود أقوى من الدليل العقلي عليه، فأستقلُّ فائدةَ الأدلة العقلية المعهودة في الإيصال إليه، حتى إني زهدتُ فيها بالمرة، وذلك لـِما عُدت أشعر به من يقين يُغنى عن كل دليل.

2 ــ **وصل الأفعال الإلهية بالذات الإلهية؛** كنتُ أفكر في الأفعال الإلهية، مستقلةً عن الذات الإلهية، حتى إذا فرغت من التفكير في هذه الأفعال، قدَّرتُ الذات الإلهية التي أرادتها وأنشأتها، مؤمنا بوجودها وموحّدا لها؛ لكنني، بفضل هذه العلاقة التربوية، عدلت عن هذا النهج في التفكير، مستقِلا فائدته لا بإطلاق، إذ يجعل السبقَ للأثر على المؤثِّر، فضلا عن أنه يشي باحتمال الاستغناء بالتفكير في الأفعال عن التفكير في فاعلها، وهذا في غاية الفساد؛ فجعلت همّي أن أقدِّم «الاستبصار القلبي» للفاعل في أفعاله على «الاستدلال العقلي» على الفاعل بأفعاله.

3 ــ **وصل الأوامر الإلهية بالآمِر الأعلى؛** كنت أتعامل مع الأوامر الإلهية بغير استحضار التعامل مع الآمِر الأعلى، سبحانه، غفلةً مني، كما لو لم تكن موافقتها هي موافقة الآمِر الأعلى، ولا مخالفتها هي مخالفته؛ غير أن التربية الـخُلُقية عملت على إخراجي من هذه الغفلة الشنيعة، ناقلة تعاملي من النطاق العقلي المجرد إلى النطاق الوجداني الحي، فجعلت تعلُّقي بالآمِر الأعلى يتقدم عملي بأوامره، حتى إذا قمت بهذه الأوامر، استشعرت بأني قمت بها على مرأى منه.

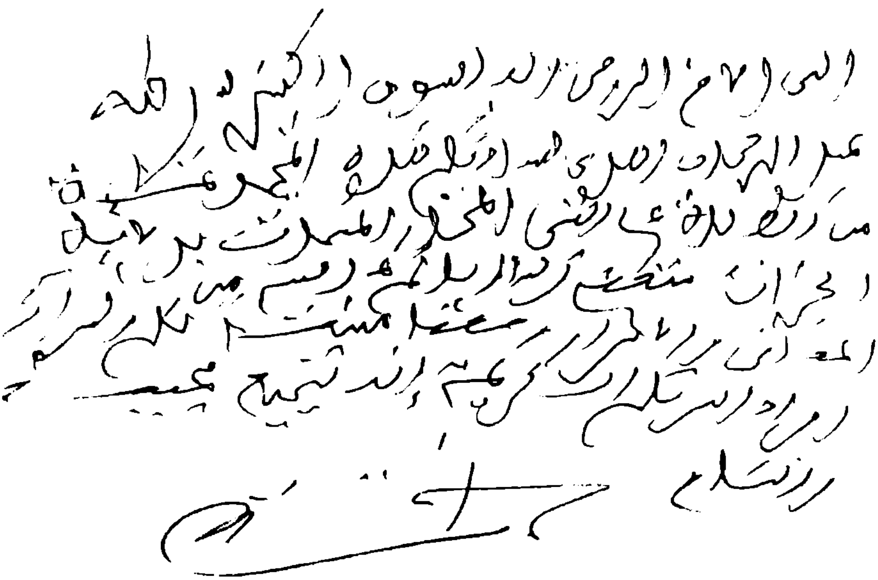
4 ــ **وصل المعرفة بالكائنات بالمعرفة بالمكوِّن، سبحانه؛** كنت أنظر في الكائنات، ذواتا كانت أو أشياء، باستقلال عن العلاقة بالحق سبحانه كما لو أن صحة النظر فيها أو المعرفة بها لا توجب اعتبار هذه العلاقة، على الرغم من إيماني بأنه لا وجود لها بغير إيجاد الخالق سبحانه؛ فأصبحت، بفضل هذه الصلة التربوية، أعتبر أن المعرفة بالكائنات لا تستقيم ولا تكتمل، بل تصير مُضرّة ومُفسدة، متى لم تُوصَل بالمعرفة بالمكوِّن، ذاتا وصفات وأفعالا.

5 ـ **اعتبار النظر الإلهي**؛ كانت علاقتي بالله تغلب عليها الصفة السمعية؛ إذ كنت أنظر إلى الأوامر الإلهية على أنها نزلت سمعا وتواترت سمعا ووصلت إلى سمعا؛ والعمل بالأمر المسموع يكون عرضة لغفلة السامع أو جهله لغياب الآمِر به عن قلبه أو ذهنه؛ لكن التربية الـخُلُقية جعلتني أجاهد نفسي كي أخرج من هذه الغفلة، فأستحضر الآمِر الأعلى عند الائتمار بأمره، متفكرا في نظره تفكري في سمعه؛ بل أصبحت أتفكر في هذا النظر الإلهي الذي لا نهاية لمداه، محيطا بكل شيء، بل أضحى لا شيء أحب إليَّ من هذا التفكر.

6 ـ **التوسط بالشاهد الأعلى**؛ كنت أتوسّل بالحق سبحانه فيما يُلمُّ بي من أحداث، مستغيثا به أو مستعينا، غير أنه لم يكن يحضرني في هذا التوسل أنه ينظر إلي بقدر ما كان يحضرني أنه يسمعني، فضلا عن أني لم أكن ألجأ إلى هذا التوسل إلا عند الشعور بالحاجة؛ بينما الصلة التربوية صرفتني عن هذا التصور الضيق للتوسل بالله، فجعلتني أسعى إلى أن أقرن التوسل بالله بالنظر الإلهي، وأصِف الحق سبحانه بـ«الشاهد الأعلى»؛ إذ لا يُتوسَّل به سامعا فحسب، بل أيضا شاهدا؛ كما جعلتني أجتهد في توسيع مفهوم «التوسل»، بحيث يشمل كل شيء؛ فلا يُتوسَّل بالشاهد الأعلى في الحاجات فقط، بل يُتوسَّل به أيضا في الكمالات؛ فصِرْت إلى استبدال مفهوم «الواسطة» الأعم بمفهوم «الوسيلة» الأخص؛ فلا شيء، كائنا ما كان، إلا ويتوسط، في كليته، بالشاهد الأعلى؛ إذ لا جانب من جوانب هذا الشيء يقوم بغير وساطته، سبحانه، إيجادا وإمدادا؛ فالشاهد الأعلى هو قوام كل شيء.

7 ـ **التعلق بالأسماء الحسنى**؛ كنتُ أوقن بعظمة الأسماء الحسنى، ومع يقيني بهذه العظمة، لم يتجاوز تصوّري لها كونها أسماء للصفات الإلهية، فكان إيماني بها إيمان المقلِّد؛ غير أن التربية الـخُلُقية جعلتني أتعامل معها لا تعامل الناظر فيها، وإنما تعامل **الذاكر** لها والداعي بها؛ فاكتشفت أن بين «النظر في الأسماء الحسنى» وبين «الذكر لها» بونا شاسعا كأنهما ضدان؛ إذ النظر المجرد فيها يبعدك عن حقيقتها ولو أنه يقفك على بعض معانيها، بينما الذكر الحي لها يقرّبك من هذه الحقيقة، حتى كأنك لم تكن تعرف معانيها؛ وعلامة هذا القرب هو أنك تجد لذة خاصة في ذكرها، كما أن قلبك يتعلق بها، حبا فيها؛

فيثمر هذا القرب تغيّرا عميقا في النظر، إذ يتسع بما لم يسبق له، متفتِّحة آفاقُه ومتأصلة أبعاده؛ فزاد يقيني بأنه لا سبيل إلى تجديد الإنسان، إيمانا وأخلاقا، إلا بأن تتشبَّع روحه بالأسماء الحسنى، إذ أن الأمداد الإلهية التي يتلقاها إنما تأتيه بطريق التجليات التي تكون لهذه الأسماء العظمى.[1]


إلى الأخ الروحي والفيلسوف الكبير سيدي طه عبد الرحمن أهدي لسيادتكم هذه المجموعة من الصلاة على النبي المختار المسماة بدلائل الخيرات متعني الله وإياكم بما فيها من المعاني والأسرار حصنا منيعا لكم ولسائر أفراد أسرتكم الكريمة إنه سميع مجيب والسلام

وأما عن العلاقة الثانية، وهي **علاقتي بنفسي**، فقد كانت «علاقة تعلُّق بما تعلَم، وتطلُّع إلى ما تجهل، فضلا عن همّ المصير إلى لقاء الله، يوم تُعرَض عليه الأعمال»؛ فكان للتربية الروحية أكبر الفضل فيما أصبحت عليه؛ إذ تولاني أستاذي بما لم يتولَّني به أحد قبله، توجيها وتقويما، رفقا وصبرا، متقلبا مع أطواري بما يخرجني من الأفضل إلى الأفضل؛ ولئن كنت لا أحتاج إلى عرض آثار هذه التربية في النفس، لأنها نتائج معلومة،

(1) أهداني أستاذي سيدي حمزة بن العباس نسخة من كتاب **دلائل الخيرات** في سنة 1997، وهذه صورة للإهداء الذي حرره بيده، ونصه هو: «إلى الأخ الروحي والفيلسوف الكبير سيدي طه عبد الرحمن أهدي لسيادتكم هذه المجموعة من الصلاة على النبي المختار المسماة بدلائل الخيرات متعني الله وإياكم بما فيها من المعاني والأسرار، حصنا منيعا لكم ولسائر أفراد أسرتكم الكريمة، إنه سميع مجيب، والسلام».

فإني أذكر هنا بعض الآثار التي تخصني، والتي نفذت إلى الجانب المعرفي من تكويني، وهي كالآتي:

1 ـ **العناية الخاصة بالقيم الأخلاقية**؛ كان اهتمامي بالقيم الأخلاقية مبكِّرا، إلا أنه لم يبلغ أقصاه إلا مع التجربة الروحية؛ إذ أن ما شاهدت عليه المربّي من سامي الخصال أبهرني أيَّما إبهار، حتى كنت لا أصدِّق أن يكون في الناس نظيره، فانجذبت إليه، وامتلأ قلبي بحبه؛ كما أن ما لاحظته في تعامل تلامذته فيما بينهم من حميد الصفات، نكرانا للذات وخدمة للغير، جعلني أتعلَّق بهم، وأستصعب وجود أمثالهم؛ بل إن ما عاينته، في نفسي، من تـحوُّل في صفاتي أثمَرتْه مجالستي لأستاذي ومخالطتي لتلاميذه ومواظبتي على أذكاري جعلني أتعجب من أمري كيف كنتُ وكيف صرت.

وتأكَّد لي أن قصْد المربي لم يكن مجرد تغيير صفات التلميذ، معالجا له من أمراضه الـخُلقية، حتى إذا تغيَّرت هذه الصفات، صار فردا صالحا لنفسه ولمجتمعه، وإنما كان قصده أن ينشئ لديه «**مَلكة خُلُقية**» إلى جانب ملكاته المعرفية كالمَلَكة العقلية أو الملكة الحسية؛ وفي هذا دلالة على أنه يسعى إلى أن يحصِّل تلميذه القدرة على **التكيف الأخلاقي** مع الظروف الحضارية المستجدة، **مبدعا من نفسه** السلوك الأخلاقي المناسب لدفع مساوئ هذه الظروف، وأمثالِها من الآفات المنظورة؛ فلا يحتاج، إذ ذاك، إلى من يسترشد به أو يستفتيه في التصرف الأخلاقي الملائم؛ هذا، بالإضافة إلى المناعة الخاصة التي تورّثها له هذه الملكة.

فأيقنت، إذ ذاك، أن كمال الإنسان ليس في مكاسبه، ولا في معارفه، وإنما في أخلاقه؛ وبنيت على هذا اليقين نتائج ثلاثا اتخذتها أصولا للأخلاق:

أولاها، أن ماهية الإنسان تتحدد بالأخلاق، على أساس أن هذه الماهية ليست جامدة على صورة واحدة، وإنما تتسع أو تضيق على قدر تخلُّق الإنسان؛ فإن زاد التخلق، اتسعت الماهية، وإن نقص، ضاقت.

والثانية، أن الأخلاق لا تنحصر في أوصاف أو أفعال مخصوصة، وإنما تشمل النشاط الإنساني بسائر جوانبه، جِلِّها ودِقِّها، جليّها وخفيّها.

والثالثة، أن أحكام الشريعة الإسلامية مبناها، أصلا، على الأخلاق، تكريما للإنسان؛ فمن عمِل بحكم من أحكامها، واقفا عند صورته، ومفوّتا الـخُلق أو الأخلاق التي في ضمنه، فقد أخل بالمقصد من هذا الحكم.

2 ــ **الأصل الأسمائي للقيم الأخلاقية**؛ لئن شُغِلت بأهمية الأخلاق في تحديد ماهية الإنسان، فإن تفكُّري في بعض الأسماء الحسنى المضمَّنة في الأوراد العامة والخاصة جعلني أسلِّم بـما تردَّدت في التسليم به من قبل، وهو القول بـ«أخلاق الله»، ولو أني كنت أسلّم بإطلاق بأن له صفات تدلّ عليها أسماؤه، وذلك لتوهُّمي بأن هناك فروقا بين «الصفات» و«الأخلاق» كأن تكون الصفات ثابتة والأخلاق متغيرة، والتغير مستحيل في حقه، سبحانه وتعالى؛ ولا أزال أتفكر في كمالات هذه الأسماء وتجلياتها، جمالا وجلالا، باذلا وسعي في القيام بـما وظفه عليَّ المربي من أذكار، حتى أفضى بي هذا التفكّر إلى النتائج الآتية:

أولاها، أن أفضل ما كرَّم به الحق سبحانه الإنسان هو أنه خَلَق فيه القدرة على التحلي بمكارم الأخلاق، إذ جعل تطهيره وتزكيته لا يُتوصَّل إليهما إلا بتحصيل الأخلاق.

والثانية، أن القيم الأخلاقية مأخوذة من الأسماء الحسنى أخذا مباشرا، أي **استبصارا لا استدلالا**، إذ أن هذه الأسماء تدل على أكمل الكمالات الإلهية، والقيم إنما هي عبارة عن اسم آخر للكمالات.

والثالثة، أن الأمانة التي حَمَلها الإنسان ــ بموجب التفضيل الإلهي له على سائر الكائنات ــ تعلقت بالقيم الأخلاقية، بحيث يكون الإنسان مأمورا بإقامتها باعتباره مربوبا.

والرابعة، أن هذه القيم الأخلاقية ضُمّنت في أحكام الشريعة، فيُستدَلُّ على وجودها بهذه الأحكام؛ فما من حكم شرعي إلا وتحته قيمة أو أكثر ينبغي إقامتها بإقامة هذا الحكم، فتكون الأحكام الشرعية، في نهاية المطاف، عبارة عن تجليات للأسماء الحسنى.

والخامسة، أن العلاقة الأخلاقية التي تربط الإنسان بأي شيء من الأشياء هي علاقة ذات طبيعة **ائتمانية** غير امتلاكية، فينبغي للإنسان أن يضيف هذا الشيءَ، لا إلى نفسه،

وإنما إلى ربه؛ إذ أن هذا الشيء، إما أنه قيمة من القيم، وإما أنه متقوم بإحدى هذه القيم؛ وفي كلتا الحالتين تكون لهذا الشيء صلة بالأسماء الحسني، نظرا لأن القيم الأخلاقية مستمدة أصلا من هذه الأسماء.

3 ـ **تأسيس المعرفة على القيم الأخلاقية**؛ كنت أعتقد اعتقاد الجمهور بأن تقدُّم الأمم منوط بتحصيل المعرفة العلمية والمهارة التقنية؛ لكن التربية الخُلُقية ما لبثت أن شكَّكتني في هذا الاعتقاد السائد لتنتهي بنزعه من قلبي كليا، إذ صرت مقتنعا على التدريج بالمسائل التالية:

أولاها، أن إناطة التقدم بالتحصيل العلمي التقني لا يستقيم إلا إذا تأسَّس هذا التحصيل على القيم الأخلاقية؛ أما إذا لم يتأسس عليها، فإنه يكون سببا في تأخر الأمم؛ إذ، على الرغم من ازدهار ظاهر الحياة فيها، يبقى باطنها خرابا لتردّي معنى «الإنسانية» فيها، فيختل نظام الحياة فيها.

والثانية، أن الأمم بقدر ما تتقدم علميا وتقنيا، تحتاج إلى تقدُّم أخلاقي يضاهي هذا التقدم المادي؛ فكلما زاد تقدمها في المعرفة والمهارة، زادت حاجتها إلى الممارسة الأخلاقية، حتى تقدِر على التصدي للآفات التي قد تنجم عن هذا التقدم المادي.

والثالثة، أن التقدم العلمي والتقني يضر بالتقدم الأخلاقي متى كانت القيم التي يأخذ بها قيما مضادة للقيم الأخلاقية، بينما التقدم الأخلاقي لا يضر بالتقدم العلمي والتقني، ذلك لأن ضبطه بالقيم الأخلاقية لا يعنى تقييد جوانبه التي تنفع الناس، وإنما تقييد جوانبه التي تضرهم، بحيث يحفظ التقيّد بهذه القيم رقي الإنسانية، كما يعيد توجيه العلم والتقنية إلى فتح آفاق جديدة وسبر أغوار أخرى، موسِّعا نطاق البحث ومجال التطبيق، لا مضيِّقا لهما.

والرابعة، أن التقدم الأخلاقي مقدَّم على التقدم العلمي والتقني، ذلك أن هدف التقدم الأخلاقي هو تجديد روح الإنسان، بينما هدف التقدم العلمي التقني هو إشباع شهوات الجسم؛ وتجديد الروح مقدَّم على إشباع الشهوات؛ ثم إن التقدم الأخلاقي يستغرق وقتا طويلا قد يـمتد لأجيال، لأنه تـحوُّل يحصل في داخل الإنسان، بينما التقدم

العلمي التقني لا يستغرق مثل هذا الوقت، لأنه تزيُّن يحصل في ظاهر الإنسان؛ والتحول الداخلي الذي يستغرق الوقت مقدّم على التزيّن الخارجي الذي لا يستغرقه.

وأما عن العلاقة الثالثة، وهي **علاقتي بالآخر** ـ والمراد بالآخر هنا هو المخالف ـ فقد كانت «علاقة تعامُلٍ لا أتنازل فيها عن الانتصار للدين بالأدلة العقلية، مهما كانت عقيدة المخالف، حتى ولو أفضى ذلك إلى انقطاع الصلة بيني وبينه»؛ غير أن التربية الـخُلُقية زودتني بـمزيد الأدلة لهذا الانتصار، وهي على نوعين: **أحدهما**، أدلة عقلية أرقى من الأدلة العقلية المجردة التي تعودت على استعمالها، كأنها أذكاري فتَحت طرقا استدلالية جديدة لأفكاري؛ **والثاني**، «أدلة» **وجدانية** لا تقل تأثيرا في الآخَر عن الأدلة العقلية، هذا إن لم تتعدَّها في هذا الأثر؛ وقد كان لها دور كبير في تغيير نظرتي إلى الأدلة العقلية المعهودة، إذ أجد تارة أنها تضعُف عن منافسة الأدلة الوجدانية؛ وتارة أنها تقدِر على تقريب هذه الأدلة الوجدانية إلى الآخَر؛ فاجتهدت في الجمع بينهما، بحيث تحتفظ الأدلة العقلية، على بنيانها المرصوص، بـمُسحة وجدانية أثارت انتباه القراء؛ وحسبي أن أذكر بعض الجوانب في هذه النصرة للدين التي ازدوج فيها الدليل البرهاني بالفهم الوجداني من غير أن يضر المضمون الوجداني بالصورة البرهانية مطلقا، وهي كالآتي:

1 ــ **الردُّ على محو الدين من الحياة؛** معلوم أن الآخَر سعى، ولا يزال يسعى، إلى أن يـَمحو آثار الدين من الحياة النشطة للإنسان بكل الطرق المتاحة، بلا اعتبار لـحقّ، ولا لـخُلق، إن إحداثا لتفاريق في مجال الثقافة أو اتخاذا لإجراءات وقوانين في مجال التدبير أو ممارسة لضغوط وإغراءات في مجال السياسة أو اختلاقا لذرائع وكيانات في مجال الاستخبارات؛ ولـما كان مقصد المقاصد من الدين، في التربية الـخُلُقية، هو تقوية الصلة بالله على اختلافٍ في مراتبها، كان لا أشد إيلاما لي، ولا أبغض إلي، مِن أن أرى الإنسان، أيا كان، قد قطع صلته بخالقه ورازقه، مُؤْثِرا حياة جسده على حياة روحه؛ لذلك، استخدمت مفهوم «التوسط»، معبرا عن هذه الصلة التي تربط الإنسان بربه، ومتوسلا بها في إبطال دعاوى محو الدين التي يقول بها الآخَر، وكذا في الاستدلال على

ضرورة هذه الصلة من وجوه مختلفة، منها أن الإنسان موسوط بربه في كل شيء، إذ هو الذي يُقدره على ما قَدر عليه؛ ومنها أيضا أن الطريق إلى ربه أقرب من الطريق إلى نفسه، إذ هو الذي يوصِّله إلى نفسه؛ ومنها كذلك أن نظرَ ربه إليه هو مصدر حفظه، إذ هو الذي يـمده بأسباب الهداية والتزكية.

2 ــ **الردُّ على محو الأخلاق من السياسة**؛ معلوم أن الآخَر سعى إلى محو الأخلاق من السياسة سعيه إلى محو الدين من الحياة؛ ويبدو أنه أفلح في هذا المسعى بـما لم يفلح في سابقه، مقررا مقولة طارت في الناس كل مطار، حتى صار المنتسب إلى الدين، هو نفسه، يقول بها قول الآخر بها كأنها الحق المبين، وهي: «أن السياسة مصالح، والمصالح لا أخلاق معها»؛ وهذا في البطلان لا مزيد عليه؛ وقد حملني التزامي بالتربية الروحية على التفكر طويلا في الباعث الذي حمل الناس على هذا الاعتقاد الفاسد، حتى أصبح العالم كله يبني عليه مواقفه من الأحداث وعلاقاته بين الدول، متقلبا فيها بين عشية وضحاها؛ فعلمتُ أن هذا الباعث إنما هو «حب التملك»، ويتجلى هذا الحب في السياسة بـما لا يتجلى به في غيرها؛ فإذا قيل: «**السياسة مصالح**»، فالمراد أن «السياسة تـملُّك»، ولا يَعسُر «**اعتبار الأخلاق**» أو «**حفظ الصلاح**» في شيء عُسْره في «التملُّك»؛ فكأن القائل قال: «السياسة تـملُّك بلا صلاح» أو قال «السياسية مصالح بلا صلاح» ، و«المصلحة بلا صلاح» عبارة عن «مفسدة »، فكأنه، في نهاية المطاف، قال: «**السياسة مفاسد**»؛ ثم شغلني مفهوم قرآني عظيم، وهو «الأمانة»، فوجدت أنه لا أفضل، ولا أقدر منه على دفع حب التملك، معيدا الاعتبار إلى الأخلاق في مجال التدبير الإنساني؛ فأذكر هاهنا بعض الأدلة على ضرورة الأخلاق للسياسة:

أولها، أن الائتمان علاقة أخلاقية مُثلى بين أطراف ثلاثة: «المؤتَـمِن» و«المؤتَـمَن» و«المؤتَـمَن عليه»؛ إذ أن الأصل في العلاقة الأخلاقية أن تجمع بين ذاتين على الأقل، بحيث يكون على كلتيهما أو على واحدة منهما واجب أو أكثر؛ فواضح أن الائتمان يوجب على الذات المؤتَـمَنة حفظ الشيء المؤتَـمَن عليه إلى حين أن تسترده الذات المؤتَـمِنة، بينما الامتلاك علاقة بين «ذات» و«شيء» تجعل للمالك كل الحقوق على الشيء المملوك، مع العلم بأن الذات، متى مُلِكت، خرجت عن صفة «الذات» إلى صفة «الشيء»، فيخلو

الامتلاك من تقدُّم الواجب المورّث للخُلُق على الحق.

والثاني، أن الائتمان يوجب عليك أن تنسُب تدبيرك، طريقةً ونتيجةً، لا إلى نفسك، وإنما إلى المدبّر الأعلى، فتشعُر بأن تدبيرك إنما هو فضلٌ منه عليك، ولا يوجب لك حقا عليه، بل، على العكس، يوجب عليك أن تشكُر له جميل فضْله عليك؛ ولا أدل على التخلُّق من الشعور بالفضل، إذ أن الشعور بالفضل شعور بـ«الإحسان»، **والإحسان عبارة عن أسمى رتبة أخلاقية؛ فأين من هذا ما يجده المالك في نفسه من الإحساس** بالاستئثار بالشيء! فلا أبعد عن التخلق من الاستئثار، إذ أنه إحساس بـ«الأثَرة»، **والأثرةُ** عبارة عن قيمة مضادة للأخلاق!

والثالث، أن الائتمان يُضفي على التدبير السياسي لباس الأمر المسؤول عنه، في حين الامتلاك يضفي عليه لباس الحظ؛ وشتان ما بين «المسؤولية» و«المحظوطية»، إذ الأمر المسؤول عنه عبارة عن واجب لا حق معه إلا من باب الفضل، فيكون «المسؤول شاكرا لهذا الفضل، بينما الحظ عبارة عن حق لا واجب معه إلا من باب الإكراه، فيكون المحظوظ ناقما على هذا الإكراه؛ فلو كانت السياسة تُـمارَس على أنها «مسؤولية ائتمانية»، لكان رجالها يتنافسون في التنازل عنها بعضهم لبعض، تقديرا منهم لثقلها وخوفا من التقصير في تحمّلها، فيكون تنافسهم هذا سلوكا أخلاقيا صريحا، وتكون السياسة في حقهم عبارة، لا عن «مصالح»، وإنما عن «إصلاحات»، والإصلاح عمل أخلاقي واضح لا غبار عليه؛ أما وأن السياسة تُـمارَس على أنها «محظوظية امتلاكية»، فإن رجالها سوف يظلون يتصارعون على الاحتفاظ بمكاسبهم والزيادة في حظوظهم، لا يُقدِّرون مدبّرا أعلى ينظر إليهم، ولا يعبؤون بخُلُق يزينهم.

3 ـ **الردُّ على محو الأخلاق من النفس**؛ معلوم أن الآخَر سعى إلى محو الاخلاق من النفس سعيه إلى محوها من السياسة وإلى محو الدين من الحياة؛ وقد سلك في مسعاه الجديد غير مسلكه في السعْيَين السابقين، إذ اقتصر في هذين السَّعْيين الأخيرين على دعاوى وتقريرات أشبه بالاعتقادات الفكرانية (أي الإيديولوجية) منها بالتحقيقات العلمية؛ في حين اتخذ مسعاه الجديد، أي محو الأخلاق من النفس، صورة البناء العلمي، متـمثّلا

فيما يُعرف باسم «علم التحليل النفسي»؛ فزعم أهله أن النفس تأذت كثيرا بالكبت الذي مارسته الأوامر الأخلاقية على شهواتها، فأصيبت بأسقام باطنة لا يمكن معالجتها إلا برفع الكبت عن هذه الشهوات، ولا رفع لهذا الكبت إلا بنبذ الأوامر الأخلاقية؛ ولما كانت التربية الـخُلُقية التي تلقيتها تدور، أساسا، على معالجة أمراض النفس، فقد استفدت منها في المقايسة بين النوعين من أمراض النفس: «أمراض النفس التحليلية» التي لا تعالَج إلا بإطلاق الشهوات و«أمراض النفس الأخلاقية» التي لا تعالج إلا بضبط الشهوات؛ وبعد التفكّر في هذه المقايسة، تبيّن لي أن أهل التحليل يداوون الأمراض النفسية بأمراض أخلاقية شرٍّ منها، إذ تقوم على إنساء النظر الإلهي؛ بينما التربية الـخُلُقية تداوي الأمراض النفسية بعلاجات أخلاقية لا أنجع منها، إذ تقوم على التذكير بالنظر الإلهي؛ وقد أطلقتُ على «النظر الإلهي» اسم «الشاهدية الإلهية»؛ فأسوق هنا بعض الأدلة على ضرورة الأخلاق للنفس، وهي كالآتي:

أولها، أن الشاهدية الإلهية تفيد أن الحق سبحانه ينظر إلى خَلْقه نظرا يعمُّهم جميعا؛ وهذا النظر، أصلا، «رحيم» بهم؛ وبقدر ما يتعلق الإنسان بهذا النظر الإلهي، ينال من هذه الرحمة العامة؛ فإذا قوي هذا التعلق لدى الإنسان، زادت قسمته من الرحمة، وإذا ضعف، نقصت هذه القسمة؛ ومن آثار الرحمة وجود **الشِّفاء**؛ فيلزم أن الذي يتعلق بنظر ربه إليه، لا محالة أنه يظفر بشفائه، لأنه شفاء روحي، إذ شفاؤه يكون في شعوره بالقرب من ربه؛ بينما الذي لا يتعلق بهذا النظر الإلهي كالمريض التحليلي لا يزداد إلا مرضا، حتى ولو أشبع كل شهواته، بل إن هذا الإشباع علامة على تضاعف مرضه.

والثاني، أن التعلق بالنظر الإلهي يورّث الحياء؛ ومتى وُجد الحياء، ارتفع الشعور بقهرية الأوامر، وحل محله الشعور بالتقصير؛ إذ أن الذي يستحيي من ربه يَشعُر بالإجلال له وبأحقيته بالطاعة، فيبادر إليها، وهو مختار لها ومرتاح بها؛ والمتعلق بنظر ربه إليه يلازمه الشعور بالحياء منه؛ والحياء أصل الأخلاق، حتى إن لكل خلق قسطا منه؛ فيَحصُل المتعلق بالنظر الإلهي على تزكية نفسه بقدر حيائه؛ وليس هذا فحسب، بل أيضا إن حياءه من ربه يجلب له رحمة خاصة، فضلا عن الرحمة العامة؛ وفي هذه الرحمة الخاصة من الشفاء ما ليس في الرحمة العامة، فيكون المتعلق بالنظر الإلهي قد أضاف إلى التزكية التي يورّثها

له حياؤة التزكيةَ التي أمدته بها هذه الرحمة الخاصة، متمتعا بتزكية على تزكية وشفاء على شفاء؛ فأين من هذا التخلق أو العلاج وضعُ المريض التحليلي الذي لا حياء له، بل يزداد تدسيةً على تدسية ومرضا على مرض!

والثالث، لـمَّا كان طالب العلاج الروحي يتعلق بالنظر الإلهي، جاز أن يُنسِيه هذا التعلق الصلة التي له بنظره إلى الأشياء؛ ومتى تذكّر هذه الصلة، فإنه لا يتذكرها إلا وهو متوسّل بنظر ربه إليه؛ فلولا نظر ربه إليه، ما نظر إلى ما نظر إليه؛ فنسيانه لنظره يجعله قائما بنظر ربه إليه، وتذكّرُه له يجعله متوسطا بهذا النظر الإلهي، فيكون في كلتا الحالتين، على اختلاف رتبتيهما، قد قطع شوطا هائلا في تزكية نفسه؛ وكما أن لطالب العلاج الروحي صلة بالنظر، فكذلك للمريض التحليلي صلة بالنظر، ذلك لأنه يَشعر بأن نظره الشهوي قد انفصل عنه بالمرة، وأخذ يراقبه من خارج، بل يشعر بأن هذا النظر الخارجي صار يـَملكه، قاهرا لإرادته، مجبِرا له على إتيان أفعال قد تتسبب في هلاكه، كأن هذا المريض المملوك، بتحدّيه للنظر الإلهي الرحيم، مُكِر به أيما مكر، فاستُبدل به **نظرا رجيما** تردَّى به إلى أسفل سافلين.

وأما العلاقة الرابعة، **وهي علاقتي بالعالم**، فالمقصود بها علاقتي بمختلف الكائنات التي تملأ العالم، أحياء كانت أو أشياء؛ ولا يخفى أن هذه العلاقة تتكون من ثلاثة عناصر أساسية، وهي: «الكائن» و«العقل» و«العمل»، إذ أن العلاقة بـ «**الكائن**»، إما أن تكون علاقة نظرية، أي «**عقلا**» أو علاقة تطبيقية، أي «**عملا**»؛ وقد بلغ تفاعل معرفتي العلمية وتجربتي الروحية في مقاربتي لهذه العناصر الثلاثة درجة التداخل الكامل؛ فلا يفترق، فيها، جانب الآثار المعرفية التي يوصّل إليها «الاستدلال العقلي» ــ أو قل «الدليل البرهاني» ــ وجانب الآثار الروحية التي يوصِّل إليها «الاستبصار القلبي» ــ أو قل «الفهم الوجداني» ــ ولو أن الدليل يُعرَف بصورته، والفهمَ يُعرف بـمضمونه، ذلك أن الصورة الاستدلالية أضحت، عندي، تَـحمل المضمون الروحي حَمْلَها للمضمون المعرفي، كما أن المضمون الروحي أضحى، عندي، يقبل الصورة الاستدلالية قبول

المضمون المعرفي لها؛ وفي هذا دلالة واضحة على أن الحدود والفروق التي أقامتها الحضارة المعاصرة بين الطرفين هي حدود وفروق مفتعلة بـما جعلها تعانى، على الدوام، من العواقب الوخيمة لهذا الافتعال، علما بأن أحد مظاهره الفاضحة هو تجزئة الإنسان؛ فأذكر هنا بعض الجوانب من مقاربتي للعناصر الثلاثة المكوِّنة للعلاقة بالعالم، والتي يتداخل فيها «الظاهر» بـ«الباطن»، بناء على أن الانتقال من الظاهر إلى الباطن عبارة عن استدلال، كما تتداخل فيه «الفكرة» بـ«الفطرة»، بناء على أن الفطرة عبارة عن الذاكرة الروحية التي تختزن معاني التعبد لله التي اطَّلع الإنسان عليها في عالم الغيب.

1 ــ **الكائن باعتباره مراتب إيمانية**؛ لقد كان تصوُّري لمفهوم «الكائن» متأثرا بالتصور المتداول له؛ إذ يجعل منه إما «ذاتا فاعلة» أو «موضوعا مفعولا به»، بحيث يكون الموضوع واقعا تحت تصرُّف الذات، ومكشوفا لها لا يخفى منه إلا ما لم تتوصَّل فيه بَعْدُ إلى الوسائل القادرة على تجليته؛ إلا أن تجربتي التربوية جعلتني أُوسِّع هذا التصور الضيق، فصرت أنظر إلى الكائن، لا على أنه عبارة عن مراتب وجودية فحسب، بل أيضا عبارة عن **مراتب إيمانية**؛ وجاء هذا التوسيع على أطوار ثلاثة:

أحدها، أن الكائن، في مرتبته الإيمانية الأولى، ينزل منزلة «علامة»؛ وحدُّ «العلامة» أنها شيء ظاهر للعيان **يدل على وجود** شيء غير ظاهر للعيان بذاته دلالةً توافق **الفطرة** أو تخالفها؛ فتتخذ هذه الدلالة صورتين اثنتين؛ إحداهما، **صورة ناقصة** يخالف فيها الـمُستدِلُّ فطرته، فيكون استدلاله على **وجود** المدلول عليه **استدلالا ظنيا**؛ والثانية **صورة كاملة** يوافق فيها الـمُستدِلُّ فطرته، فيكون استدلاله على وجود المدلول عليه استدلالا **قطعيا؛ والمرتبة الإيمانية** للعلامة تقضي بأن يَقطَع الـمُستدِلُّ **بوجود** المدلول عليه، وهو الكائن الأعلى، أي أن يعْلَم أنه **الحق** سبحانه؛ وعلى هذا، فإن العلامة، بالإضافة إلى هذا الـمُستدِلُّ، ليست شيئا موجودا أو حقّا، فقط، بل إنها على قدْر وجودها، تدل على وجود الكائن الأعلى، فيكون لها من الوجود على قدْر دلالتها على الحق، سبحانه؛ أو قل إن الـمُستدِلُّ، في هذه الرتبة الإيمانية الأولى، يعتبر أن العلامة تدل دلالة قطعية على الكائن الأعلى، متجلّيا **بـ«حَقّانيته»**.

الثاني، أن الكائن، **في مرتبته الإيمانية الثانية**، ينزل منزلة «**آية**»؛ وحدّ «الآية» أنها شيء ظاهر للعيان **يدل على وحدانية** شيء غير ظاهر للعيان بذاته دلالةً توافق **الفطرة** أو تخالفها، أي أن «الآية» تزيد على «العلامة» بالاستدلال على **عدد** المدلول عليه، إن واحدا أو أكثر؛ فتتخذ هذه الدلالة الثانية، أيضا، صورتين،؛ إحداهما، **صورة ناقصة** يخالف فيها الـمُستدِلُّ فطرته، فيكون استدلاله على **وحدانية** المدلول عليه استدلالا **ظنيا**؛ والثانية صورة كاملة يوافق فيها المدرِك فطرته، فيكون استدلاله على **وحدانية** المدلول عليه استدلالا **قطعيا**؛ **والمرتبة الإيمانية للآية** تقضي بأن يَقطَع الـمُستدِلُّ **بوحدانية** المدلول عليه، وهو الكائن الأعلى، أي أن يعْلَم بأنه **واحد لا شريك له** سبحانه؛ وعلى هذا، فإن «الآية»، بالإضافة إلى الـمُستدِلُّ، لا تدل على الحق شأن «العلامة» فحسب، بل أيضا تدل على الوحدانية؛ **فـ«الآية»**، بالنسبة إليه، **عبارة عن الكائن الذي يشهد بوحدانية الحق، جل جلاله**، أو قل إن الـمُستدِلُّ، في هذه الرتبة الإيمانية الثانية، يعتبر أن «الآية» توجب إدراك الحق، متجليا بـ«**وحدانيته**».

والثالث، أن الكائن، **في مرتبته الإيمانية الثالثة**، ينزل منزلة «**أمانة**»؛ وحدّ «الأمانة» أنها شيء ظاهر للعيان **يدل على قيم** يتجلى به شيء غير ظاهر للعيان بذاته، **دلالةً توافق الفطرة** أو تخالفها، أي أن «الأمانة» تزيد على «الآية» بالاستدلال على **كيفيات** المدلول عليه؛ فتتخذ هذه الدلالة الثالثة، هي الأخرى، صورتين،؛ إحداهما، **صورة ناقصة** يخالف فيها الـمُستدِلُّ فطرته، فيكون استدلاله على **قيم** المدلول عليه استدلالا لا يتوسّل **بذكر أسمائه التي هي مصدر القيم**؛ والثانية صورة كاملة يوافق فيها المدرِك فطرته، فيكون استدلاله على **قيم** المدلول عليه استدلالا يتوسّل **بذكر أسمائه التي هي مصدر القيم**؛؛ **والمرتبة الإيمانية الثالثة** للأمانة تقضي بأن يقْطَع الـمُستدِلُّ بضرورة ذكر أسماء المدلول عليه، وهو الكائن الأعلى، أي **ذِكْر أسمائه الحسنى**؛ فهاهنا، **المستدل ذاكر والحق سبحانه مذكور**؛ وعندئذ، تنفتح له آفاق المعرفة الإلهية، ذاتا وصفات وأفعالا؛ فيكتسب حقائق روحية ومُثُلا عمَلية مستمدة من هذه المعرفة الإلهية؛ وهذه الحقائق الروحية والـمُثل العملية تكون بمنزلة **قيم عليا** ينبغي أن يتحقق بها في أعماله ومعاملاته، أي بمنزلة «**القيم الأخلاقية**» التي تتقوَّم بها كل التصرفات؛ وعلى هذا، فإن «الأمانة»، بالإضافة

إلى الـمُستدِلّ، لا تدل على وحدانية الحق شأن «الآية» فحسب، بل أيضا تدل على القيم الأخلاقية المأخوذة من الأسماء الحسنى؛ فـ«**الأمانة**»، بالنسبة إليه، **عبارة عن الكائن الذي يحفظ القيم الأخلاقية التي تتجلي بها أسماء «الحق» في آياته**؛ أو قل إن المدرِك، **في هذه الرتبة الإيمانية الثالثة**، يعتبر أن الأمانة توجب إدراك الحق الواحد، متجليا بـ«**مذكوريته**».

2 ــ **العقل باعتباره وجدانا**؛ كان تصوّري لمفهوم «العقل» متأثرا بالتصور المتداول له؛ إذ يجعل منه إدراكا مجردا مضادّا للإدراك الحسي الذي هو إدراك مشخَّص، مع إكبار الإدراك العقلي واحتقار الإدراك الحسي؛ لكن تجربتي التربوية كانت عاملا حاسما في تطور نظرتي إلى العقل، إذ أن تلاوتي لكتاب الله جعلتني أقف طويلا عند مختلف الألفاظ الدالة فيه على الإدراك، عقليا كان أو حسيا، مجتهدا في الانسلاخ من التصورات المتداولة أو الموروثة عنها، وهي كثيرة كـألفاظ «التفكر» و«التدبر» و«التذكر» و«الاعتبار» و«الفقه» «والعلم» و«العقل» و«النظر» و«السمع» و«القلب» و«اللب» و«البصيرة»، فتوصلت إلى نتائج لا أزداد مع مرور الأيام إلا يقينا بصحتها أورد هنا بعضها على سبيل المثال، وهي كالتالي:

أ. **الأصل في العقل أنه فعل روحي**؛ ذلك أن العقل لا يصدر، كما يقال، عن الدماغ كأنما هو المحل الذي يقيم به؛ فقد تقيم به بعض أدواته أو بعض آثاره، لكن حقيقته تقوم في الذات الكلية المحدِّدة للإنسان، وهي روحه المودعة في قلبه، بحيث يكون العقل تجليا من تجلياتها، وبالتالي يحمل من آثارها ما يدل على ما تدل عليه؛ ومعلوم أن الروح تدل على بارئها سبحانه وتعالى، فيلزم أن العقل يدل على بارئه في كل شيء يتعلق به؛ ثم لـمّا كانت الروح لا تدل على خالقها فحسب، بل إنها، أيضا، بحكم أنها نفخة من روحه، تَذكُرُه بغير انقطاع، فقد لزم أن يكون العقل ذاكرا للخالق في كل شيء يعقله ذكر الروح له؛ فيتبين أن الأصل في العقل أن يكون فعلا روحيا ذاكرا للذي خَلَقه؛ فلو أن الإنسان باشر التعامل مع الأشياء بهذا العقل الروحي، لكان، وهو يتعامل مع هذه الأشياء، اكتشافا لها واطلاعا عليها وانتفاعا بها، يتقلب بين الإسراء إلى مواطن الذكر والمعراج إلى عالم الملكوت؛ ولكن الإنسان المعاصر، لجهله وظلمه، أبى إلا أن يُؤثر استبدال الأدنى بالذي هو أعلى، مكتفيا بـ«السريان»، مع العلم بأن «السريان» سير في الأرض لا يقف

الإنسانَ على معاني «الإسراء»، ناهيك عن أسرار «العروج».

ب. **الأصل في العقل أنه فعل كلي**؛ ذلك أن العقل ليس مجرَّد فعل من الأفعال الإدراكية، بل هو أصل هذه الأفعال، بحيث تتفرع عليه جميعها، فيكون في كل واحد من هذه الإدراكات نصيب من العقل، حتى لو كان أكثرَها تغلغلا في الحس؛ وهكذا، فإن العقل ينطق في كل إدراك نُطقَ الروح فيه، **دلالة وشهادة وذكرا**، حتى إنه لا إدراك إلا وهو دال على القيوم وشاهد على البارئ وذاكر للخالق، شَعُر به مَن شعر، وغفل عنه من غفل؛ ولـما كان العقل فعلا نافذا في كل الإدراكات، نقل إلى هذه الإدراكات شيئا من صفته الكلية، متجليا في سعي الإدراكات إلى التعاون فيما بينها، حتى إن بعضها قد يتسع نشاطه متى تعطّل غيره؛ وبحسب ما يحفظ الإدراك من المنقول إليه من كلية العقل يكون موصولا بكمال العقل؛ وكمالُ العقل، متى حُفظت كليته، يكون بدوره موصولا بكمال الروح،، فيلزم أن كمال الإدراك موصول بكمال الروح بفضل كمال العقل؛ فأين من هذا ما لجأ إليه الإنسان المعاصر من تجزئة العقل التي أفقدته كماله المتجلي في دلالته وشهادته وذكره، فجعلت منه عقلا ناقصا لا يدل ولا يشهد ولا يذكر، فما الظن بالإدراكات التي هي أجزاء العقل، فقد زادت عن أصلها فقدا للكمال درجات؛ لا جرَم أن الإنسان المعاصر لم يَعُد يعبأ مطلقا إن كانت هذه الإدراكات تحمل أدنى دلالة أو شهادة أو ذِكْر.

ج. **الأصل في العقل أنه فعل قيمي**؛ ذلك أن العقل ليس إدراكا خالصا للأحداث أو الظواهر كما لو كانت تنعكس فيه انعكاس الصور في المرآة؛ فليس العقل مرآة للواقع، وإنما هو، على الحقيقة، مرآة للفطرة الحافظة للمعاني الروحية والقيم الأخلاقية التي ائتُمن عليها؛ فمِن خلال هذه الفطرة المبثوثة في الروح ينظر العقل إلى الوقائع كما لو كانت هذه الفطرة هي منظاره، فيكسو هذه الوقائع من قيم هذه الفطرة قدرا يزيد أو ينقص؛ وعلى قدر اتصال العقل بهذه الفطرة الروحية، يكون تبيـُّنه لحقيقة هذه الوقائع، لأن حقيقتها ليست في تـجرُّدها من القيم، وإنما في تلبسها بها؛ فهذه القيم هي مفاتيح الوجود ومناهج السلوك، نظرا لأنها مأخوذة من الأسماء الحسنى، استبصارا، ومن أحكام الشريعة، استدلالا؛ غير أن الإنسان المعاصر لا يزال على اعتقاده بأنه يمكن أن يتجرد من قيمه، ويرى الواقع على ما هو عليه، بالرغم من أنه لم يستطع في أكثر من مجال

أن يقف على هذا الواقع الخالص، فهذه «ميكانيا الكمّ» تكشف كيف أنه لم يهتد قط إلى ضبط المكونات الدقيقة للمادة، إذ النظر إلى هذه المكونات بواسطة الإضاءة يُحدث تَـحوّلا فيها؛ فإذا كان مجرد النور الحسي يحدث تغيُّرا في هذه العناصر الدقيقة، فما الظن بالقيم التي هي عبارة عن أنوار معنوية! ولا مراء في أن النور المعنوي أبلغ في التأثير من النور الحسي، بدليل العقل الذي هو نور معنوي.

3 ــ **العمل باعتباره عبادة**؛ كان تصوُّري لمفهوم «العمل» متأثرا بالتصوُّر المتداول الذي يجعل منه نشاطا مآلُه تـملُّك أشياء الطبيعة، بحيث أُقيم الإنسان مقام السيد للطبيعة، رفضا لواقع مربوبيته، وطمعا في مقام الربوبية؛ لكن ما لبثتُ أن عدلتُ، بسبب تجربتي التربوية، عن هذا التصور ذي الأصل الفلسفي، إلى تصوُّر آخر يجعل من «العمل التعيُّشي» وسيلة تَخلُّق وتقرُّب إلى البارئ مَثَلُه مَثَل العمل التعبُّدي ولو أن العمل التعبدي الخالص يبقى هو المثال الأعلى الذي يُحتذى والـمَعِين الثَّرِّ الذي يُنهل منه، ذلك لأنه يحقق من الاتصال بالحق سبحانه ما لا يُحققه عملٌ غيرُه، ثم لأن العمل التعبدي تفرُّغ للمعبود الأعلى؛ بينما العمل التعيشي تسبُّب إليه؛ وفرق بين التفرغ للمعبود الأعلى والتسبب إليه، إذ الأول وقوف على باب خدمته، بينما الثاني طلب الطريق إلى خدمته؛ وأذكر هنا كيف أن للعمل التعيشي وجوها تقرّبه من العبادة.

أ. **الأصل في العمل أنه أداء للأمانة**؛ ليس المراد بالعمل مراكمة الإنسان لأسباب القوة، وإنما نهوضه بأسباب الأمانة؛ فيوجب عليه ذلك أن يتجرَّد من إرادة التملك، فلا يباشر الأشياء، وكأنه سيد مُسلَّط عليها، وإنما عبد سخِّرت له، وإلا فلا أقل من أن يتعلق بالمالك الحق الذي ملَّكه ما ملك، فيكون شعوره فيما ملك أنه عبد مسخَّر لربه بقدر ما سُخِّر له ما ملك؛ وحينها، تراه يجتهد في أن يتعامل مع الأشياء بـما يريد أن يعامله به ربُّه، فلا يتصرف فيها بـما يؤذيها في ذاتها أو يؤذي بها الآخرين، بل لا يتصرف فيها إلا بعد أن يكون قد وفاها حقوقها، فيأتي انتفاعه بها منضبطا بأداء ما وضعَت عليه من واجبات، حتى كأنها، بعد هذا الأداء، تأذن له في الانتفاع بها، مسخَّرةً له، حتى إذا انتفع بها شكَر الذي سخَّر له الأشياء والأعمال، إنتاجا واستثمارا؛ ومتى قام الإنسان باستغلال ما سُخّر له على شرائطه الائتمانية، فقد تعبّد لربه بعمله الذي تعيّش به؛ أما الإنسان المعاصر، فلا

يرى في الأشياء «مسخَّرات»، وإنما «مـمتلكات» ولـمّا يباشر العمل فيها؛ أما بعد مباشرة هذا العمل، فإنه يرى فيها «مستهلَكات»؛ فلا يَـملك إلا لكي يستهلك؛ ويسمّي هذا الامتلاك من أجل الاستهلاك بـ«تسخير الطبيعة»، مضيفا إلى نفسه ما حقه أن يضاف إلى ربه؛ إذ التسخير تعبيد، ولا أحق بالتعبد له من مولاه، جل جلاله.

ب. **الأصل في العمل هو أنه تخلُّق**؛ ما دامت الأمانة التي حملها الإنسان عبارة عن قيم أخلاقية تـمدّه بها الأسماء الحسنى، وتقررها أحكام الشريعة، فقد توجَّب عليه أن يرعى الأخذ بهذه القيم في كل عمل من الأعمال، تعبدا كان أو تعيّشا؛ فلئن كانت هذه القيم تبدو إقامتُها أظهر في العمل التعبدي منها في العمل التعيشي، فإن الرعاية لها في العملين متساوية من جهة متطلباتها وإن اختلفت شكلا أو قدرا، إذ أن رعاية القيم في التعبد تدور، رأسا، على تأمين الإخلاص لله فيه، بينما رعايتها في التعيش تتوسط، في تحصيل هذا الإخلاص، بتخليص هذا العمل من الشبهات التي يتسبب فيها الدخول في الأسباب، حتى إذا خلُص من الشبهات، استحق أن يُتوجَّه به إلى الحق سبحانه؛ ومتى التزم المتعيش بهذه القيم المثبتة، أسمائيا وشرعيا، سلك طريق التخلق؛ وبحسب هذا الالتزام، تكون درجة المتعيش من التخلق؛ وليس في القيم، بعد المحبة، كالإخلاص قدرةً على طي مراتب التخلق كما أنه ليس فيها كالحياء قدرة على التحفيز على الإخلاص؛ وعلى هذا، فإن حال المؤتَمَن أنه لا ينفك يتقلب بين الحياء والإخلاص؛ فإن استحيا، أخلص، تائبا من رؤية حظوظ نفسه؛ وإن أخلص، استحيا من إخلاصه، مشاهدا التقصير فيه، فيزداد إخلاصا، فيستحيي منه، وهكذا دواليك.

ج. **الأصل في العمل أنه إحياء**؛ الإحياء على نوعين: «إحياء الروح» و«إحياء الجسم»؛ والغالب على الاعتقاد هو أن العمل التعيشي يحيي الجسم، ولا يحيي الروح، فينبغي عدم الاستغراق فيه بالكلية، حتى لا يكون سببا في الانصراف عن العمل التعبدي، وهو وحده الذي يحيي الروح؛ فهذا الاعتقاد يصح لو أن التعيش يُؤتَى به في انقطاع تام عن القيم الأخلاقية التي ينهض بإقامتها التعبد؛ أما إذا حَمَل من القيم التي تتوفَّـر في التعبد قدْرا معيّنا، فإنه يَرِث من قدرته على إحياء الروح، حتى إذا زاد هذا القدر، زادت هذه القدرة، وما يدريك لعل هذا القدر لا يزال يزيد، حتى تساوي قدرته في الإحياء قدرة

التعبد! بيد أن ذلك لا يعني مطلقا أنه يسد مسده أبدا، وذلك لأسباب عدة، **أحدها**، أن التعيش وسيلة، والتعبد مقصد، والمقصد مقدَّم على الوسيلة؛ **والثاني**، أن الأصل في التعبد هو التقرب، بينما الأصل في التعيش هو التكسب، والتقرب مُقدَّم على التكسب؛ **والثالث**، أن مِنَ التعبد ما هو للحق سبحانه، بينما كل التعيش هو للإنسان، والمختص بجانب الحق سبحانه مقدَّم على المعمَّم في جانب الإنسان؛ أما إذا قام المتعيّش بما يتوجب في حقه قيامه بما يتوجب عليه في تعبده، فإن تعيّشه قد يورِّثه من الإيمان ما يورّثه له تعبده، فيحيي الروح إحياء تعبده لها، فضلا عن إحياء الجسم؛ ولـمّا كان إحياء الجسم وسيلة إلى إحياء الروح، جاز أن يورّثه تعيُّشه، هو الآخر، قدرا من الإيمان بموجب هذا التوسل، فيحيي الروح إحياء التعبد له؛ وهكذا، يجوز أن يحيي العمل التعيشي الروح، لا من جهة واحدة، وإنما من جهتين اثنتين، إذ يحييها من جهة كونه مقصدا، ويحييها من جهة كونه وسيلة إلى ما يحييها.

وختاما، فهذه نُتْفة من آثار السلوك وثمار المعرفة للصلة التربوية العميقة التي جمعتني بقدوتي الرباني ذي الـخُلق المحمدي العارف بالله سيدي حمزة بن العباس؛ فأفضاله عليَّ أكثر من أن أحصيها؛ واعترافي ببعضها، هاهنا، إنما هو من باب التحدث بالنعمة؛ فشكرا لا ينقطع، وحمدا لا ينفد لأرْحَم الراحمين الذي مَنَّ عليَّ بأن هداني إلى هذه الصحبة الخالصة لوجهه، فهذّبتني بما لم أكن به مهذَّبا، وبصَّرتني ما لم أكن به مستبصرا؛ فمعاذ الله أن أنسُب إلى نفسي ما هُديت إليه بفضل ربي! فأسأله، سبحانه وتعالى، أن يتولى عني جزاء هذا المربي الكبير بما تولّى به جزاء أحبِّ عباده إليه، إنه سميع الدعاء، آمين، والحمد لله رب العالمين.

المراجع العربية

الأصفهاني، الراغب: [1987]، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، دار الوفاء، المنصورة.

ابن عبد السلام، العز: [1998]، **شجرة المعارف والأحوال**، دار الفكر المعاصر، بيروت.

ابن القطان، أبو الحسن: [1994]، **النظر في أحكام النظر بحاسة البصر**، دار الصحابة للتراث، طنطا.

الجوزية، ابن قيم: [1998]، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1998]، **أعلام الموقعين**، 4ج، دار الجيل، بيروت.

الجوزية، ابن قيم: [1999]، **مدارج السالكين**، 3ج، دار الكتب العلمية، بيروت

الحنبلي، ابن رجب: [1997]، **جامع العلوم والحكم**، دار الحديث، القاهرة.

الرازي، ابن شاهاور: [1993]، **منارات السائرين ومقامات الطائرين**، دار سعاد الصباح، الكويت.

طـه، عبد الرحمن: [1997]، **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2000]، **سؤال الأخلاق**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2005]، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2012]، **سؤال العمل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2012]، **روح الدين**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2014]، **بؤس الدهرانية**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2016]، **شرود ما بعد الدهرانية**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

طـه، عبد الرحمن: [2016]، **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت.

الغزالي، أبو حامد: [1975]، **إحياء علوم الدين**، 6ج، دار الفكر.

القصري، أبو محمد: [1995]، **شعب الإيمان**، دار الكتب العلمية، بيروت.

المالكي، ابن حجر: [2002]، **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، دار الحديث، القاهرة.

المراجع الأجنبية

BABES, L.: [2004], le **voile démystifié**, Bayard, Paris.

BAUBEROT, J. et alii: [2004], **le voile que cache-t-il?** Les Editions de l'Atelier, Paris.

BAUBEROT, J.: [2012], **La laïcité falsifiée**, La Découverte, Paris.

BENKHEIRA, M. H.: [1997], l'**amour de la loi**, PUF, Paris.

BENSLAMA, F.: [2002], La **psychanalyse à l'épreuve de l'Islam**, Aubier, Paris.

BOLOGNE, J. C.: [1986], **Histoire de la pudeur**, Perrin.

BOLOGNE, J. C.: [2010], **Pudeurs féminines**, Du Seuil, Paris.

BONNET, G.: [2003], **Défi à la pudeur**, Albin Michel, Paris.

BONNET, G.: [2005], **Voir / Etre vu**, PUF, Paris.

CINQ-MARS, J. M.: [2003], **Quand la pudeur prend corps**, PUF, Paris.

EL GUINDI, F.: [1999], **Modesty, Privacy and Resistance**, Berg, New York.

FOESSEL, M.: [2008], **la privation de l'intime**, Seuil, Paris.

FREUD, S.: [1962], **Trois essais sur la théorie de la sexualité,** Gallimard, Paris.

GOBILLARD, E.: [2012], **La pudeur**, L'Echelle de Jacob, Dijon.

GUINDON, A.: [1998], L'**habillé et le nu**, Cerf, Ottawa.

HABIB , C. (dir.): [1992], la **pudeur**, Editions Autrement, Paris.

HAVELANGE, C.: [1998], **De l'oeil et du monde,** Fayard, Paris.

LACAN, J.: [2013], **Le désir et son interprétation**, Editions de la Martinère, Paris.

LACAN, J.: [1996], **Les formations de l'inconscient**, Seuil, Paris.

LACOUTURE, j.: [2005], **Eloge du secret**, Editions Labor, Bruxelles.

LAGRANGE, F.: [2008], **Islam d'interdits, Islam de jouissance**, Téraèdre, Paris.

LAMBIN, R. A. [1999], **Le voile des femmes,** Peter Lang, Bern.

KAUFMANN, J-C. : [2010], **Corps de femmes, Regards d'hommes**, Poche.

METRAL, C-G.: [1996], **La pudeur**, Collection Le sens de l'image, Revue de l'Université de Bruxelles.

QUINET, A.: [2003], **Le plus de regard,** In Progress Editions du Champ lacanien.

RIOUFOL, I.: [2000], **La tyrannie de l'impudeur,** Editions Anne Carrière, Paris.

ROSSLER, B.: [2005], **The value of privacy,**

Polity Press, Cambridge.

RUBIN, G.: [2011], **Eloge de l'interdit**, Eyrolles, Paris.

SCHELER, M.: [1956], **La pudeur**, Aubier, Paris.

SCHELER, M.: [1933], **Zur Ethik und Erkenntnislehre**, Der Neue Geist Verlag Berlin.

SELZ, M.: [2003], **La pudeur, un lieu de liberté**, Buchet/Chastel, Paris.

TÜRK, A.: [2011], **la vie privée en péril**, Odile Jacob, Paris.

WAJCMAN, G.: [2004], **Fenêtre**, Editions Verdier, Lagrasse, France.

WAJCMAN, G.: [2010], **L'oeil absolu**, Denoël, France.

WHITAKER, R.: [1999], **The end of privacy,** The New Press, New York.

ZOUARI, F.: [2002], **le voile islamique**, Favre, Lausanne.

أ. د. طه عبد الرحمن

دين الحياء

من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني

3- روح الحجاب

في هذا الكتاب الثالث من «**دين الحياء**» تولّى الفيلسوف المعروف طه عبد الرحمن الرد على «الإنسان المعاصر» فيما أورد من شبهات على الحجاب وألصَق من تُهَم بالمحتجبة، إن ظهورا بالفضاء العام أو انتهاكا لحقوق الإنسان أو خرقا لمبدإ العلمانية أو ممارسة للتبشير أو اشتغالا بالتسييس أو إعماءً للأنظار أو إثارة للشهوة الجنسية؛ وبنى ردَّه المدعوم بأدلة عقلية مفصَّلة على نظريته الائتمانية التي تجعل قيمة العمل في وصْله بين بُعدين: بُعْد أفقي يقع به الإسراء بالجسم، وبُعْد عمودي يقع به العروج بالروح؛ فيكون لارتداء الحجاب بُعْد إسرائي يتجلى في سَتره لجسم المحتجبة، وبُعْد روحي يتجلى في تعلقّها بنظر الإله إليها، واتخاذ حجابها معراجا لها إلى عالم الروح؛ ولمّا كان الحجاب ينزل من الحياء الذي هو أسّ الأخلاق منزلة الظاهر من الباطن، فقد لزم أن تكون أخلاق الإسلام أخلاقَ حجاب مظهرا وأخلاق حياء مَخبَرا.

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8024-18-4

9 786148 024184 >

بيروت - لبنان

الهاتف : 00966-11-4169258
الفاكس : 00966-11-4169259
البريد الإلكتروني: info@taefti.com
الموقع: www.taefti.com

EBDAA
المؤسسة العربية للفكر والإبداع